TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, sogneprest G. SKAGESTAD, hovedlærer JOHS. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (København), biskopene JÓN HELGASON (Reykjavik) og S. STADENER (Växjö), Lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Stockholm) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, dr. philos. SVERRE NORBORG, dr. theol. SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID og IVAR WELLE med flere.

INNHOLD:

JESU DØDSDAG. Av professor dr. Olaf Moe. Side 129.
TESTIMONIUM SPIRITUS SANCTI SOM TEOLOGISK «PRINSIPP». Av cand. theol. Leiv Aalen. Side 138.
VÅRT FORHOLD TIL DET GAMLE TESTAMENTE, PRAKTISK OG TEORETISK. Av stipendiat pastor Ivar P. Seierstad. Side 164.

3. hefte *1937* *8. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland — samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgaten 47, Oslo.

JESU DØDSDAG

EFTER SYNOPTIKERNE OG JOHANNES

Av Olaf Moe.

De tre første evangelier og det fjerde er som bekjent fullkommen enige om at Jesus er død på en *fredag* (παρασκευή = beredelsesdagen til sabbaten, Mt 27, 62; Mk 15, 42; Lk 23, 54; Joh 19, 31. 42). Derimot synes de å motsi hverandre når der spørres om hvilken *månedsdag* denne fredag falt på: synoptikerne lar Herren være korsfestet 15. Nisan, mens Johannes taler om korsfestelsesdagen som om det var den 14. Nisan.

Det kan forståes at ukedagen for Kristi død har interessert evangelistene sterkere enn månedsdagen. For helt fra først av har menigheten i ånden atter og atter gjenoplevet den siste hellige ukes minner og særlig da feiret Herrens lidelses- og dødsdag, fredag, og hans opstandelsesdag, søndag. For den eldste kirke var påsken i virkeligheten mer en ukentlig enn en årlig høitid; nettop derfor opstod i det annet århundre de kjente stridigheter om den riktige årlige termin for påsken, idet man i Vesten holdt på ukedagen (søndag), mens lilleasiaterne la vekten på månedsdagen (14. Nisan).

Allikevel må det sies å være påfallende at synoptikerne og Johannes viser uoverensstemmelse i dateringen av månedsdagen for Herrens død. Det dreier sig nemlig her ikke bare om en forskjellig telling av den jødiske månedsdag, men om en forskjellig bestemmelse av forholdet mellem Jesu dødsdag og det jødiske *påskemåltid*.

Som bekjent forteller synoptikerne at Jesus på den første dag

i de usyrede brøds høitid, ɔ: 14. Nisan, efter jødisk sedvane spiste påskemåltidet med sine disipler, mens Joh 13 skildrer Herrens siste måltid med sine disipler uten å nevne noget om at det var et passamåltid. Meget mer synes Joh i 13, 1 å ville si at måltidet blev holdt *før* påske. Dertil kommer så at han i 18, 28 beretter at jødene ikke gikk inn i Pilatus' domshus for at de ikke skulde bli urene, men kunde ete påskemåltidet (φάγωσιν τὸ πάσχα). Endelig bemerker Joh 19, 14 at dagen da Pilatus satte sig på dommersetet, var «påskens beredelsesdag», παρασκευὴ τοῦ πάσχα, hvilket efter stående jødisk sprogbruk betyr beredelsesdagen til påske, den første dag i de usyrede brøds høitid, 14. Nisan.

Det har naturligvis vært gjort mange forsøk på å heve motsigelsen mellem Joh og synoptikerne på dette punkt. Og unektelig har også kritikken overdrevet motsetningene mellem de to tradisjoner. Det viser sig nemlig ved nærmere iakttagelse at Jesu siste måltid også efter Joh faktisk må ha hatt karakter av et påskemåltid. Det har *Joach. Jeremias* gjort særlig klart for oss i sin bok «Die Abendmahlsworte Jesu», 1935, hvori han peker på 1) at det blev spist i selve Jerusalem — hvad der i den i påskedagene overfylte by var alt annet enn selvfølgelig, 2) at det var et nattlig måltid, en nadverd i ordets egentlige forstand (Joh 13, 30, sml. 1 Kor 11, 23), og 3) at Jesus og hans disipler *lå* til bords (a. skr. s. 14—16). Og som *Zahn* forklarer i sin kommentar til Joh 13, 1, behøver man ikke å forbinde tidsbestemmelsen «før påskefesten» med hovedverbet ἠγάπησεν, men meget taler for å henføre det til partisipiet εἰδώς: «Da Jesus før påsken visste».

Større vanskelighet volder riktignok stedet Joh 18, 28: forat de kunde ete τὸ πάσχα. Her ser det jo tydelig ut som om det jødiske påskemåltid ennu forestår. Imidlertid mener *Zahn* også her å kunne gi en forklaring hvorved motsigelsen til synoptikerne opløses til et skinn: Med flere eldre utleggere referer han uttrykket til spisningen av de senere påskeoffer. Likesom navnet τὸ πάσχα forlengst var blitt utstrakt fra festen 14. Nisan aften til hele de usyrede brøds festuke, så var det naturlig at også uttrykket τὸ πάσχα φαγεῖν hadde fått en lignende utvidet betydning. Forberedt er denne utvidede sprogbruk allerede i 5 Mos 16, 1 ff. hvor det påskeoffer som skal slaktes, er inndelt i småfe og storfe, og denne sammenfatning av

det egentlige påskeoffer (lam og kje) med det som skal slaktes i de følgende påskedager, foreligger også i 2 Krøn 35, 6—12. I den samme bok finner vi også den for oss besynderlige, men ekte jødiske talemåte at «ete festen» i betydning av å feire festen, brukt just om de syv usyrede brøds dager, 2 Krøn 30, 21 f.,[1]) og likeledes i Mischna, om enn kun i en zeugmatisk setning: Hvad forskjell er der mellem Egypts passa og de senere slekters? Egypts passa blev . . . ett i hast i en natt, og de senere slekters var feiret (noheg) i syv dager». Nettop for feiringen av denne fest lå uttrykket å «ete» (påske eller festen) særlig nær, fordi høitideligheten om kvelden den 14. Nisan, og også på de følgende syv dager, adskilte sig fra alle andre festtider ved en bestemt slags spisning og derefter også blev kalt «de usyrede brøds dager».

Og hvad 19, 14 angår, så behøver uttrykket παρασκευὴ τοῦ πάσχα slett ikke å bety beredelsesdagen til påsken, påskeaften, men det kan meget godt også ha betydningen beredelsesdagen til sabbaten *i* påsken, d. v. s. den fredag som falt i påskeuken. Uttrykket påskefredag det år er likeså naturlig som vårt påskemandag, langfredag o. s. v.

På denne måte synes det da godt å gå an å forlike Joh's beretning med synoptikernes. Hadde Joh virkelig hatt til hensikt å beriktige de eldste evangeliers fremstilling, måtte han vel også ha gitt tydelig uttrykk for denne hensikt. Han kunde i hvert fall, mener Zahn, ikke ha funnet noget mer upassende sted og et mer uheldig uttrykk for en slik hensikt enn den bemerkning han i forbigående gjør 18, 28.

Det siste må vel innrømmes. Men det kan allikevel ikke nektes at den anførte fortolkning av 18, 28 har noget tvungent ved sig, og det synes oss tvilsomt om den i det hele kan opretholdes. De av Zahn påberopte paralleller kan i høiden bevise muligheten av at uttrykket φαγεῖν τὸ πάσχα Joh 18, 28 kan bety å spise påskeoffer i videre forstand, ikke at det virkelig er blitt brukt så. Og det spørres om Joh virkelig kunde påregne forståelse hos sine lesere for denne utviklede bruk. Og da må vi være enig med *Billerbeck* når

1) Vår bibel oversetter fritt: «de åt høitidsofferet i syv dager». Dog har LXX lest et annet verbum, ikke וַיֹּאכְלוּ, men וַיְכַלּוּ = fullendte, men masoretenes tekst støttes av Targ., Pesch. og Vulg. (Zahn).

han i sin kommentar til stedet bemerker: Betenker man at Joh er skrevet (også) for hedningekristne som nok visste hvad det jødiske påskelam var, men neppe hadde noget nærmere kjennskap til de senere påskeoffer; betenker man videre at der ikke forelå nogen tvingende grunn til å forstå πάσχα her i nogen annen mening enn i den sedvanlige, så kan avgjørelsen ikke være tvilsom: φαγεῖν τὸ πάσχα betyr den spisning av påskelammet som skulde finne sted 14. Nisan. Altså, slutter Billerbeck, har just denne dag efter den 4. evangelists mening vært Jesu dødsdag.

Denne datering er heller ikke uten betydning for Joh. Av 19, 36: «Der skal ikke brytes ben på ham», ser vi at Joh vilde fremstille Jesus som det rette påskelam (sml. 1 Kor 5, 7). Den anførte forskrift gjaldt påskelammet som skulde slaktes 14. Nisan, 2 Mos 12, 46; 4 Mos 9, 12. At den mot all forventning også blev opfylt på Jesus (mens røvernes ben blev knust), er for apostelen et bevis på at den korsfestede er det sanne påskelam. Men vilde Joh ha ansett Jesus som motbilledet til det gammeltestamentlige påskelam, dersom hans korsfestelse var skjedd ikke den 14., men først den 15. Nisan? For vår nuværende synsmåte avhenger opfyllelsen visstnok ikke av dag og time. Ganske anderledes forholder det sig derimot når vi tenker på den daværende jødedoms typiske tolkningsmetode. For den kom *alt* an på overensstemmelsen i de ytre ting, også i dag og time. Joh vilde ikke ha overbevist nogen jøde og vel heller ingen jødekristen, om den sannhet at Jesus er det rette påskelam, dersom han ikke hadde kunnet si ham at Jesus var død den 14. Nisan. Passalammet og 14. Nisan hørte for jødisk tankegang så uopløselig sammen at et passalam som var slaktet 15. Nisan vilde ha vært en selvmotsigelse (Billerbeck). Når Paulus i 1 Kor 5, 7 sier at Kristus er blitt slaktet som vårt påskelam, forutsetter han ingen annen datering av hans død enn den nevnte.

I samme retning peker da også Joh 19, 14. Uttrykket παρασκευὴ τοῦ πάσχα svarer til det hebraiske עֶרֶב פֶּסַח = beredelsesdagen til påske, den 14. Nisan. Betydningen av dette tekniske uttrykk er, sier Billerbeck, så faststående at en undtagelse likefrem synes utenkelig. Likesom vi ved «juleaften» kun forstår 24. desember, så har jøden ved ᶜEreb pesach aldri forstått annet enn 14. Nisan (påskeaften). Og at Joh ikke har ment noget annet med den på

gresk fullstendig korrekte gjengivelse av det hebraiske uttrykk, det viser også sammenhengen i Joh 19, 14. Der er tale om det verdenshistoriske øieblikk da jødene tvinger Pilatus som har satt sig på domstolen, til å overgi Jesus til å korsfestes. Forutsatt at παρασκευὴ τοῦ πάσχα betegner beredelsesdagen til påskesabbaten, vilde tidsbestemmelsen: «Det var fredag før den i påskeuken fallende sabbat og det var den sjette time», ikke stå i nogen som helst indre forbindelse med dette øieblikk. Ganske anderledes dersom παρασκευὴ τοῦ πάσχα betyr beredelsesdagen *til* påske, den 14. Nisan. Det var, som Billerbeck bemerker, den dag da engang gudsfolkets første forløsning fra Egypt begynte, og den sjette time (middag) var den time da husfedrene i Jerusalem hin fredag gjorde sig i stand til å skaffe sitt påskelam til slaktning i templet. I den samme time er det Kristus som «Guds lam» (Joh 1, 29) tiltrer sin gang til korsets offersted for å fullbyrde den siste forløsning. I en slik sammenheng har tidsbestemmelsen: «Det var beredelsesdagen til påske», dyp mening. Den ikke bare fikserer, men tyder også det store øieblikk (Kommentar, s. 834—37).

Vi har allerede ovenfor fastslått at det måltid som skildres i Joh 13, 1 ff. faktisk har vært et påskemåltid. Men forutsetter Joh 18, 28 og 19, 14 og 36 at dette måltid i virkeligheten har funnet sted før påskefesten, hvorledes kan det da hatt preget av et påskemåltid?

Den tilsynelatende uløselige vanskelighet som her møter oss, torde dog allikevel ikke være så uløselig som den ser ut til. I den nyere tid har man med rette pekt på muligheten av en anticipering av påskemåltidet hvorved både synoptikernes og Johannes' fremstilling finner sin forklaring. Vi skal her omtale et par særlig bemerkelsesverdige forklaringsforsøk.

I sin bok «Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes» (1908), går *D. Chwolson* ut fra følgende iakttagelse: Når den 14. Nisan falt på en sabbat, slaktet jødene påskelammene den 13. Nisan, og når 14. Nisan falt på en fredag, fant slaktningen av lammene likeledes sted allerede den 13. Da nemlig slaktningen av påskelammene først skulde skje «mellem de to aftener», d. v. s. mellem solnedgang og mørkets frembrudd, og da sabbaten begynte aftenen i forveien ved solnedgang, så vilde også i siste tilfelle slakt-

ningen og tilberedelsen av lammene komme i kollisjon med sabbatshelgen. De lam som således var slaktet 13. Nisan har da, ifølge Chwolson, en del av folket, formodentlig den av fariseerne beherskede større del, også spist på slaktedagen, altså den 13. Nisan, sml. 2 Mos 12, 8 («Kjødet skal spises samme natt»). En annen del av folket, formodentlig den sadduseisk innstillede, har derimot, vel med påberopelse av 2 Mos 12, 6 («I skal gjemme lammet til den fjortende dag i måneden»), utsatt spisningen av lammene til aftenen den 14. Nisan. Under denne forutsetning blir både den synoptiske og den johanneiske beretning forståelig: Jesus har antagelig sluttet sig til den først nevnte fraksjons praksis, Jesu anklagere har derimot holdt med den annen, sadduseisk pregede fraksjon som inntok påskemåltidet først den 14. Nisan.

Mot denne Chwolsons hypotese innvender imidlertid Billerbeck at den hviler på en bristende forutsetning. Efter den senere halaka (lovregel) begynte man å slakte lammene allerede om eftermiddagen, og denne senere halaka har også vært gjeldende på Jesu tid. Filo bevidner uttrykkelig at ofringen av påskelammene er begynt allerede ved middagstid. Men da forelå der ingen grunn til å henlegge slaktningen fra den på en fredag fallende 14. Nisan til dagen i forveien, den 13. Nisan! Om denne Billerbecks innvending virkelig holder stikk, skal vi straks komme tilbake til. Men først skal vi omtale den forklaring som han selv foretrekker.

Det er en forklaring som først er blitt antydet av den jødekristne fortolker *Jechiel Lichtenstein* i hans hebraiske Matteus-kommentar. Også denne hypotesen er bygget på motsetningen mellem fariseernes og sadduseernes lovopfatning.

Forskjellen mellem synoptikerne og Johannes refererer sig som nevnt ikke til ukedagene for Jesu siste måltid og hans korsfestelse, men kun til den forskjellige datering av de to dager. For synoptikerne var torsdag og fredag den 14. og 15. Nisan, for Johannes den 13. og 14. Nisan. At de første har regnet torsdagen og den siste fredagen for den 14. Nisan, er kun forståelig i det tilfelle at man i det år har holdt påskemåltidet både på hin torsdag og hin fredag. Er et slikt tilfelle tenkelig?

Billerbeck minner da om følgende strid mellem sadduseerne og fariseerne. *Boethoseerne,* en toneangivende gruppe innenfor sad-

duseerpartiet hvorav en rekke yppersteprester var fremgått, gjorde gjeldende at førstegrøden (det første kornbånd) 3 Mos 23, 9 ff., stedse skulde bæres frem på den første dag efter den i påsketiden fallende sabbat, altså på en søndag. Fariseerne derimot lærte at ofringen av førstegrøden alltid skulde finne sted dagen efter 1. påskedag (15. Nisan). Begge partier begrunnet sin opfatning ut fra samme skriftsted, 3 Mos 23, 11, kun at boethoseeerne tok ordet «sabbat» i sin vanlige betydning = lørdag, mens fariseerne forstod det om den første hviledag på påskefesten, og på Jesu tid var deres opfatning av stedet den toneangivende.

Imidlertid vilde ikke boethoseerne, som var kjent for sin hensynsløshet, gi efter, men forsøkte å hevde sin opfatning, og det ligger nær å anta at de, i forening med sadduseerne, særlig har gjort dette i de år da påskefesten falt i umiddelbar nærhet av sabbaten. Et slikt år var nettop Jesu dødsår. Det gjaldt da å få satt årets begynnelse, den 1. Nisan, så at den 15. Nisan, 1. påskedag, blev en sabbat, og dertil har de da beveget synedriets kalenderkommisjon. Men dette har deres fariseiske motstandere ikke villet bøie sig for, og de sadduseiske makthavere, som var redd for fariseerne, har måttet gå med på et forlik. De har tillatt fariseerne å holde sitt påskemåltid på den dag som efter deres regning var den 14. Nisan, d. v. s. torsdag, mens de selv anså sig for bundet til sin egen, offisielle tidsregning og først feiret den 14. Nisan fredag. *Jesus* har så, sammen med den største del av folket, som forlengst var vant til å rette sig efter fariseernes vedtekter, valgt torsdag til sitt påskemåltid, den dag som efter fariseisk tidsregning var 14. Nisan.

Synoptikerne er derfor i sin fulle rett når de alle karakteriserer denne dag som dagen for det jødiske påskemåltid (Mt 26, 17; Mk 14, 12; Lk 22, 7), og når de lar innstiftelsen av nadverden skje i rammen av et passamåltid. Men på den annen side har også Johannes rett når han fremstiller fredagen da Jesus døde, som den 14. Nisan. Medlemmene av synedriet, som ikke vilde betrede pretoriet for ikke å bli urene og dermed hindret fra å spise påskelammet, formodentlig mest sadduseere, holdt sig nettop til den offisielle telling av månedsdagene hvorefter denne fredag jo var 14. Nisan. Og når Johannes selv følger denne offisielle tidsreg-

ning, idet han i 19, 14 betegner Jesu dødsdag som beredelsesdagen til påske, d. e. 14. Nisan, så hadde han en særskilt grunn til det: det var ham om å gjøre å fremstille den korsfestede som det sanne påskelam, og til det passet bare den 14. Nisan.

Med antagelsen av en slik dobbelt datering av Jesu dødsdag bortfaller tillike alle de betenkeligheter som er blitt reist mot synoptikernes fremstilling: er ikke en rettsforhandling og fullbyrdelsen av en dødsdom på 1. påskedag uforenlig med denne dags helligdagskarakter? *Offisielt* var denne fredag nettop ikke den første dag i helgen, men kun beredelsesdagen til påskefesten. Og om de fariseiske medlemmer av synedriet anså dagen for noget mer, så har de vel beroliget sig med at de som rådsmedlemmer måtte holde sig til den offisielle tidsregning.

Denne Lichtenstein-Billerbecks forklaring er naturligvis kun en hypotese, men den er underbygget av et inngående kjennskap til senjødedommen og overmåte sinnrik. Den er imidlertid så komplisert at man må spørre om det hele ikke kan forklares på en enklere måte. Behøver vi å anta særegne forutsetninger nettop for Jesu dødsår for å kunne gjøre en anticipasjon av påskemåltidet resp. en sådan dobbelt telling av påskedagene som evangelistene forutsetter, forståelig? Vi mener nei.

Som allerede ovenfor nevnt var jødene efterhånden blitt tvunget til å sette sig ut over lovens bokstav når det gjaldt tiden for påskelammenes slaktning, idet denne på Jesu tid var skutt frem til middagstid. Det var også forlengst blitt umulig for dem å fastholde den gamle i loven begrunnede praksis at alle festdeltagere spiste påskelammet i tempelforgården (5 Mos 16, 7; 2 Krøn 35, 13 f.). Men, må vi spørre, var det på Jesu tid overhodet lenger mulig å utføre slaktningen av alle passalam på den ene dag, den 14. Nisan? I sin bok «Jerusalem zur Zeit Jesu I» (1923), har Joach. Jeremias søkt å beregne hvor mange festdeltagere Jerusalem rummet i påsketiden, og er kommet til at vi på den omtalte tid må regne med et tall på minst 140 000. Regner vi videre at der på hver enkelt husstand falt gjennemsnittlig ti personer, så får vi et tall av minst 14 000 påskelam som skulde slaktes, og alle på tempelplassen! Jeg må tilstå at jeg ikke kan forestille mig muligheten av at man kunde rekke dette på én dag, selv om man holdt på fra middag

til kveld. Hvad var da rimeligere enn at man til dels har måttet foregripe slaktningen og begynne på den allerede 13. Nisan, og at da de som har måttet slakte sitt lam den 13. Nisan også har holdt sitt påskemåltid på denne dags aften? Det er videre sannsynlig at det først og fremst har vært de *tilreisende*, som festpilegrimmene, som er blitt henvist til å anticipere dagen, mens Jerusalems egne barn med rådsherrene i spissen har holdt på den egentlige datum for påskemåltidet, den 14. Nisan. Men synoptikerne kunde like fullt si at det var på den dag da man slaktet påskelammet, Jesus holdt påskemåltid med sine disipler, samtidig som Johannes fremstiller det så at først Jesu dødsdag var påske for jødene i Jerusalem.

Men hvad enten man vil slutte sig til den ene eller den annen av de omtalte forklaringer, så torde man i hvert fall kunne bli enig om at de foreliggende differenser mellem Johannes og synoptikerne ikke betegner nogen uløselig motsetning, men at vi her har et eksemped på at selv hvor en harmonisering av *ordene* er utelukket, kan der finnes en harmoni i selve *saken!*

TESTIMONIUM SPIRITUS SANCTI SOM TEOLOGISK „PRINSIPP"

Av Leiv Aalen.

A. I DOGMATIKKEN

Det har med rette vært sagt at reformasjonens kamp i første rekke dreiet sig om forståelsen av den tredje artikkel.[1]) Først i læren om den Hellige Ånds gjerning tilspisses de teologiske motsetninger i sine siste konsekvenser. Riktignok betydde reformasjonens gjenopdagelse av evangeliet en gjennemgripende fornyelse av hele den kristelige erkjennelse, men ingensteds kommer det evangeliske grunnsyn så klart til syne i sin fundamentale egenart som i læren om den subjektive frelsestilegnelse. Kristus og hans fortjeneste talte også den middelalderlige kotolicisme om — ja, skolastikkens klassiske forsoningsteori (Anselms) blev likefrem den dominerende også i de evangeliske kirkene. Og tenker vi på de formlene som er særlig karakteristiske for den reformatoriske teologi, så finner vi at selv de ikke uten videre betyr noget prinsipielt nytt i og for sig. Betoningen av den alenevirkende nåde, *sola gratia,* var allerede Augustins ledetanke og utgjorde om ikke reelt så i hvert fall formelt en dominerende intensjon også i skolastikkens nådelære (thomismen). Endog den lutherske hovedformel *sola fide* blev antydet før Luther av radikale kirkelige opposisjonsmenn (Wessel Gansfort, Wycliffe) uten at det kom til virkelig fundamentalt brudd med den katolske teologis grunnsyn, og det

1) E. *Brunner,* Vom Werk des Heiligen Geistes, Tübingen 1935, s. 7.

samme gjelder i enn høiere grad om den evangeliske formulering av skriftprinsippet, *sola scriptura*. Det som gir alle disse synspunkter en vesentlig ny mening i reformasjonen, er den fundamentale erkjennelse som har fått sin klassiske formulering i Luthers forklaring til Apostolicums tredje artikkel: «*Jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komme til ham; men den Hellige Ånd har kalt mig ved evangeliet, oplyst mig med sine gaver, helliggjort og opholdt mig i den rette tro*» o. s. v.

Denne evangeliske tro på at frelsestilegnelsen helt igjennem er et verk av Gud selv ved Ånden, inneholder to hovedmomenter som hver på sin måte er grunnleggende for forståelsen av det evangeliske grunnsyn. Det som i selve reformasjonstiden trådte sterkest i forgrunnen, var — på grunn av soteriologiens dominerende rolle både i den skolastiske og i den reformatoriske teologi — det *dynamiske* synspunkt: at mennesket på grunn av sin av synden trellbundne vilje «ikke av egen kraft», men *alene ved den Hellige Ånds kraft* kan gripe den frelse som tilbys det i Kristus. Her stod hovedkampen mot den katolske teologi med dens semipelagianisme hvor man nok vilde bygge det hele på Kristus og hans fortjeneste, men samtidig tilskrev menneskets naturlige krefter en avgjørende andel i frelsestilegnelsen. I og for sig var imidlertid det *noetiske* synspunkt like konstituerende for det evangeliske grunnsyn: at mennesket «ikke av egen fornuft», men *alene ved den Hellige Ånds oplysning* kan erkjenne sannheten i ordet om Kristus. Men på dette punkt har reformasjonens kamp mot den antropocentriske forvrengning av evangeliet først gjennem den moderne rasjonalismes inntog i teologien fått sin fulle aktualitet. For øvrig griper — som den følgende utredning vil vise — begge synspunkter sterkt over i hinannen.

Den åndshistoriske utvikling har ført til at åpenbarings- og trosproblemet sett under erkjennelsesteoretisk synspunkt er blitt selve hovedtemaet i den nyere teologi, men det er stort sett karakteristisk for denne teologi at jo mer inngående den har arbeidet med den teologiske erkjennelsesteori, desto mer har den fjernet sig fra det reformatoriske grunnsyn. Det 19. århundres førende teologi har gjennemgående vist liten og ingen forståelse av reformasjonens

lære om den Hellige Ånds gjerning overhodet, og dette er fremfor alt og i ganske særlig utstrekning tilfelle når det gjelder det noetiske synspunkt, som vi her i første rekke skal beskjeftige oss med.[2]) I det teologiske erkjennelsesspørsmål har man gjennemgående orientert sig ut ifra Kants kriticistiske problemstilling, og følgen har vært at man istedenfor å tale om Guds Ånd og hans oplysningsgjerning har talt om menneskets ånd og dens funksjoner. I hvert fall er det så når det gjelder de ledende retninger innenfor den nyere tyske teologi, som vi her av praktiske grunner må begrense fremstillingen til, at en — bortsett fra en viss nyorientering i den nyeste teologi — forgjeves leter efter en teologisk prinsipplære som med reformasjonen og den eldste ortodoksi gjør *Åndens vidnesbyrd til et konstitutivt moment i selve den teologiske erkjennelsesteori.* Det er dette vi her vil prøve å gjøre når vi under den gamle titel: testimonium Spiritus Sancti skal tale om Åndens vidnesbyrd som teologisk «prinsipp» i dogmatikken. (Anvendelsen av det samme «prinsipp» i etikken kommer vi til senere under B.) Først må vi da kaste et blikk på den teologi-historiske utvikling og forsøke et kort opgjør med nogen typiske representanter for den nyere — og nyeste — teologis behandling av prinsippspørsmålene.[3])

1.

1. Den evangelisk-lutherske ortodoksis behandling av teologiens prinsippspørsmål representerte på sitt høidepunkt stort sett en videre utformning av det som prinsipielt var gitt med den lutherske reformasjons syn slik som det kommer frem i det som ovenfor er referert fra et av vår kirkes bekjennelsesskrifter. Opgaven blev naturlig nok den å gi en teologisk utformet begrunnelse av den

2) Ang. det dynamiske synspunkt og dets svake stilling i den nyere teologi tillater jeg mig å henvise til mine artikler «*Sola fide — sola gratia*» (i «Ordet og livet», festskrift ved Philobiblicas 60-års jubileum, Lutherstiftelsens forlag 1937) og «Den lutherske lære om nådevalget» (i «Vår lutherske arv», festskrift til 400-års jubiléet for reformasjonens innførelse i Norge, utgitt av Norges Lutherlag 1937). — 3) Hovedtankene i det følgende er både efter sin negative og efter sin positive side tidligere fremlagt i en gullmedaljeavhandling om «Det prinsipielle forhold mellem åpenbaring og tro i kristendommen» (jfr. «Universitetsnotis» i N. T. T. 1936, s. 280). Den konkrete sammenheng med reformasjonens og ortodoksiens syn er klargjort senere, for ortodoksiens vedk. (bortsett fra Konkordieformelen) foreløbig bare gjennem annenhåndsstudier. Av plasshensyn må en del detaljstoff (særlig dokumentasjon o. lign.) anbringes i fotnoter.

evangeliske forståelse av skriftprinsippet, sola scriptura.[4]) Spørsmålet fikk en klar og skarp formulering idet skriftprinsippet blev regnet til *quaedam principia,* αὐτόπιστα καί ἀναπόδεικτα *certissima et indemonstrabilia, quae non dependent ex aliis, sed alia ex ipsis* (Joh. Gerhard). Trosvissheten blev dermed i logisk henseende stillet på linje med den aksiomatiske visshet forsåvidt som åpenbaringens innhold for troen i likhet med et aksiom måtte ha sin *evidens i sig selv* og derfor være *hevet over bevis.* Men samtidig blev trosvissheten uttrykkelig stillet i en særstilling idet åpenbaringsinnholdet måtte fremtre uten de to andre hovedkriterier som ifølge den aristoteliske logikk utmerker aksiomet. Dette er ἄμεσον og ἀναντίρρητον, men åpenbaringens innhold er hverken *umiddelbar innlysende* eller logisk sett *uimotsigelig,* for det fremtrer i form av historisk overlevering og står teoretisk sett ved siden av andre tenkelige muligheter. Med de to førstnevnte (positive) bestemmelser blev der gjort front mot det vulgærkatolske autoritetsprinsipp hvorefter kirken garanterer sannheten. Med de to sistnevnte (negative) bestemmelser blev åpenbaringsinnholdet skarpt avgrenset fra ethvert forsøk på å la det gå op i fornuftsimmanente almensannheter. Men dermed syntes hele trosvissheten å sveve fullstendig i luften.

Løsningen lå for ortodoksien i læren om *testimonium Spiritus Sancti internum:* Når noget som hverken er logisk uimotsigelig (ἀναντίρρητον) eller umiddelbart innlysende (ἄμεσον), likevel kan fremtre for bevisstheten som selvevident (αὐτόπιστον) og uavhengig av ethvert bevis (ἀναπόδεικτον), da er det fordi den Hellige Ånd ledsager den menneskelige erkjennelse av det med sitt vidnesbyrd, d. v. s. ad overnaturlig vei knytter til det en visshet som er like absolutt som den aksiomatiske visshet. — Mens nu denne åndsbårne visshet stort sett for den lutherske ortodoksi likesom for Luther selv i første rekke knyttet sig til Skriftens etisk-religiøse innhold («was Christum treibt») og således blev et uttrykk for Skriftens materiale autopisti, blev Åndens vidnesbyrd stort sett av den reformerte ortodoksi i første rekke knyttet til den bibelske kanons formale autoritet som en garanti for kanons guddommelige oprinnelse. Dette reformerte standpunkt representerte begynnelsen til en utglidning i *spiritualistisk* retning.[5]) En lignende utglidning

4) Til det følgende smgln. L. *Ihmels,* Die christliche Wahrheitsgewissheit, 3. Aufl., s. 38 ff., K. *Heim,* Glaubensgewissheit, Lpz. 1916, s. 22 f., *Klaiber,* Die Lehre der altprotestantischen Dogmatik von dem test. Sp. S., Jahrbücher für deutsche Theologie 1857, s. 1 ff. og til hele avsnittet dessuten K. *Heim,* Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Lpz. 1911, kap. XIII ff. — 5) Flere reformerte bekjennelsesskrifter fastslår under påberopelse av test. Sp. S. int. kanons grenser og knytter dermed Åndens vidnesbyrd til et innhold som uttales av konfessorene og ikke av nogen profet eller apostel, jfr. følg. anm. og smlgn. forts. i nr. 4.

i overveiende *rasjonalistisk* retning[6]) inntrådte innenfor den senere lutherske ortodoksi idet Åndens vidnesbyrd på supranaturalistisk vis blev identifisert eller likefrem erstattet med fornuftsinnlysende kriterier dels på skriftinnholdets guddommelige oprinnelse (historistisk supranaturalisme), dels på den indre erfarings guddommelige oprinnelse (psykologistisk supranaturalisme).[7]) Begge deler førte gjennem avstreifing av det supranaturalistiske drag direkte over i oplysningsteologien («rasjonalismen»). Det sistnevnte moment blev for øvrig videre utformet av pietismen og førte der gjennem en lignende avstreifing av det supranaturalistiske over til Schleiermacher[8]) og den av ham grunnlagte, såkalte nyprotestantiske teologi,[9]) som for øvrig også blev oplysningsteologiens arvtager. Resultatet av denne utvikling var at ortodoksiens syn på trosvissheten blev erstattet med *en helt motsatt intensjon:* Man bestrebte sig mer og mer på å vise at det egentlige trosinnhold er logisk uimotsigelig og umiddelbart innlysende. Det konsekvente var da med den eldre nyplatonske og mystisk orienterte teologi å identifisere åpenbaringsinnholdet med et høieste aksiom. Schleiermacher trakk denne konsekvens, men det umiddelbart mystiske antok for øvrig i nyprotestantismen som regel form av et rasjonalt bevis for «kristendommens sannhet». Dermed kom åpenbaringens autopisti til å hvile ikke i Guds Ånds vidnesbyrd, men i menneskeåndens rasjonale autonomi, og innholdet i en slik «åpenbaring» måtte da nødvendigvis bli et helt annet enn det efter den kirkelige teologi var.

2. Nyprotestantismens teologiske metode fremtrer som en moderne filosofisk avklaring av de prinsipper som var de drivende i den her skisserte utvikling bort fra ortodoksien. Denne metode har fått sin klassiske formulering i den berømte § 15 i Schleiermachers såkalte «Glaubenslehre»[10]): «Christliche Glaubenssäze sind

6) Forskjellen mellem *spiritualisme* og *rasjonalisme* består i at mens de satser som hevdes, i det første tilfelle direkte tilskrives Åndens inngivelse, så søkes de i det annet tilfelle rasjonalt begrunnet ut ifra menneskets vesen. En *mellemform* fremstår der hvor den rasjonale begrunnelse søkes gitt ut ifra en ny åndsfødt natur i mennesket (supranaturalistisk rasjonalisme med indirekte påberopelse av Ånden). Alle tre former ligger systematisk sett på samme linje og går derfor også historisk sett over i hinannen i mange nyanser. — 7) Om disse to former for supranaturalisme se P. Althaus, Grundriss der Dogmatikk, I (Erlangen 1929) s. 18 f. — 8) Schl. blev som bekjent opdradd innenfor den herrnhutiske pietisme og bekjente sig senere som en herrnhuter «höherer Ordnung». — 9) Til Schl.s grunnleggende betydning for denne smlgn. C. *Stange:* «Wir pflegen die Zeit nach Schl. die Zeit des Neuprotestantismus zu bezeichnen, — damit wollen wir sagen, dass durch ihn die für die Gegenwart eigentümliche Lebensform evangelischen Christentums ihr Gepräge erhalten hat» (Die geschichtl. Bedeutung Schl.s, Z. Syst. Th. 11, s. 696). — 10) Her citeres 2. opl. efter «Sechste unveränderte Ausgabe» (Berlin 1884. Cit.-tegn i det følgende Gll.). — Her og ellers i det følgende er originalens ortografi bibeholdt i de tyske citater.

Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt.»" I denne sats mente den teologi som hentet sin metodiske orientering fra det 19. århundres store lærefader, å ha funnet den evangeliske troserkjennelses egentlige grunnprinsipp. Og denne erkjennelse virket i den moderne teologiske bevissthet desto mer befriende som der her syntes å være inngått den lykkeligste forbindelse mellem den eneste virkelige teologi slik som den angivelig var brutt igjennem i den lutherske reformasjon, og den eneste virkelige filosofi slik som den var blitt åpenbaret gjennem den kantske revolusjon i tenkningens verden. Siden den tid er Kant like til idag blitt feiret som «protestantismens tenker» og uten tvil med rette forsåvidt som det gjaldt *ny*protestantismens problemstilling og metode.[11]) Med hvilken rett eller mangel på rett man her påberoper sig reformasjonen, vil forhåpentlig bli klart av det følgende. Kant tok man i hvert fall ikke vesentlig feil av. Schleiermachers metodiske grunnsetning hviler nemlig helt og holdent på den kantske kriticisme. Kants metodiske nyorientering i filosofien er blitt betegnet som en «kopernikansk omveltning», men den går riktignok i motsatt retning av Kopernikus' opdagelse. Mens denne flyttet mennesket *ut av* verdens-*billedets* centrum, satte Kant det til gjengjeld *inn i* verdens-*anskuelsens* centrum. Dette skjedde ved at han gjennemførte den vesterlandske tenknings metamorfose fra objektiv til subjektiv idealisme.[12]) *Erkjennelsesteoretisk* betød det en avvisning både av den rene spekulasjon og av den rene empirisme. Erkjennelsens område blev nemlig på den ene side begrenset til det empiriske bevissthetsinnhold: uten sanselig empiri ingen kunnskap! — på den annen side gjort helt avhengig av bevissthetens aprioriske former: uten apriori ingen erfaring! I denne samordning av empiri og apriori er det første bare en conditio sine qua non for kunnskapen, mens det annet er helt bestemmende for kunnskapens innhold idet det empiriske substrat først gjennem bevissthetens former overhodet får karakter av erfarbar virkelighet. *Meta-*

11) Således sier O. *Pfleiderer:* «— soweit auch jene Philosophie von den kirchlichen Dogmen anscheinend oder wirklich abliegen mochte, so war sie doch aus dem eigensten Prinzip des Protestantismus entsprungen und eine legitime Erbin und Fortsetzerin des Werkes der Reformation» (Die Entwickl. d. prot. Theologie in Deutschland seit Kant, Freiberg 1891, s. 79). — 12) Med *idealisme* forstår vi her den filosofiske verdensanskuelse, «die seit Plato in mannigfaltigen Erscheinungsformen das abendländische Denken beherrscht» (Der grosse Brockhaus 9, s. 15), og hvis felles grunntrekk består i at den orienterer verdensanskuelsen ut ifra det *rasjonale* moment i erkjennelsen. Fra dette synspunkt sett står «realismen» — bortsett fra den rene empirismes umulige grenseposisjon — ikke i motsetning til idealismen overhodet, men representerer det moment som modificerer idealismen i «objektiv» retning. Kants idealisme er «subjektiv» ikke i solipsismens negativt-metafysiske mening, men i transscendentalfilosofiens erkjennelsesteoretiske mening og kaller sig derfor transscendental idealisme (jfr. Kritik der reinen Vernunft, 2. utg. s. 274 ff. og smlgn. 1. utg. s. 369 f.).

fysisk betydde det hele at mens den tidligere metafysikk fant den siste virkelighet i en relativt transscendent idéverden (platonismen) eller i det minste i tingenes transsubjektive formprinsipper (aristotelismen), så forla Kant den egentlige virkelighet til den subjektive bevissthets immanente strukturelementer, d. v. s. til den erkjennende fornuft, ratio.[13]) Denne forskyvning av tyngdepunktet fra det objektive til det subjektive betyr en konsekvent gjennemføring av det som er idealismens egentlige intensjon: å hevde menneskeåndens mystisk-rasjonale identitet eller kontinuitet med det innerste og egentlige i tilværet[14]) og dens derav følgende *autonomi* (selvlovgivning) og prinsipielle uavhengighet av alt det som er utenfor den selv (den psyko-fysiske natur). I den fundamentale betydning som *fornuftens selvlovgivning* fikk gjennem den nevnte «kopernikanske omveltning», ligger *det epokegjørende i Kants filosofi.*[15]) Den kritiske avgrensning av den erkjennbare virkelighet er for Kant bare et middel til å gjennemføre autonomitanken ut i ytterste konsekvens.[16]) For når den «teoretiske» fornuft begrenses til det empiriske område, betyr det at den «praktiske» fornuft sikres det fulle herredømme på det etiske og religiøse område.

3. Mens de fleste store representanter for den såkalte tyske idealisme stort sett vendte tilbake til den objektive idealismes spekulative metafysikk, fikk Kant en tro elev i *Schleiermacher* — bare at denne var mer konsekvent forsåvidt som han overførte korrelasjonen mellem empiri og apriori også til det etiske og derfra videre til det religiøse område[17]) og dermed ophevet den kunstige

---

13) Uttrykt i skolastiske termini hevdet platonismen *universalia ante res*, aristotelismen *universalia in rebus* og empirismen *universalia post res*. For Kant derimot blev det *res in universalibus*. — 14) Fr. K. *Schumann* påviser i «Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne» hvordan idealismen som rasjonal «Weltanschauung» og mystikken som religiøs grunninnstilling bèror på «dieselbe auf *eine* Grundkonzeption zurückgehende Gesamtlebensdeutung» (jfr. s. 46 f.). — 15) Smlgn. til dette O. *Pfleiderer* som med rette avviser den «weitverbreitete und besonders in theologischen Kreisen seit lange geläufige Meinung, dass die Hauptsache der Kant'schen Philosophie°) die Beschränkung unseres Erkennens auf die Erscheinungen und der Nachweis der Unerkennbarkeit des sie übersteigenden Gebietes sei» (o. a. s. 4). — 16) Dette er meningen med den kjente sats: «Ich musste das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen» (Kr. d. r. V.2, XXX (Vorrede)), for det er her egentlig ikke tale om nogen tro på en transscendent virkelighet, men om «praktischer Vernunftglaube» slik som den videre utformes i «Kritik der praktischen Vernunft» som et uttrykk for menneskeåndens frie naturoverlegenhet i kraft av fornuftens autonomi. — 17) Se nærmere *Sigwart*, Schl.s psychologische Voraussetzungen, Jahrbücher für deutsche Theologie 1857, s. 833 ff. og 840 ff. Ang. forholdet mellem Kant og Schl. overhodet jfr. Th. *Siegfried:* «— was Schleiermacher im Sinn hat, ist nichts anderes, als die theologische Auswertung des Kantischen Ansatzes.» (Marburger theologische Studien, Rudolf Otto-Festgruss, Gotha 1931, h. 3, s. 26.)

°) Hos Pfl. står: «Theologie», men det må efter hele sammenhengen være trykkfeil.

isolasjon som den etisk-religiøse autonomi hos Kant stod i. Samtidig søkte Schl. å gi religionen en selvstendig og dominerende rolle som den ikke hadde hos Kant, men efter de kantske forutsetninger måtte erkjennelsens opgave også på dette område bestå i å finne frem til det apriorisk-almengyldige i bevisstheten eller med andre ord til religionens rasjonalt-transscendentale forutsetninger for så å bestemme disses normerende betydning for det empiriske bevissthetsinnhold. Den metafysiske forutsetning er her som hos Kant det almene mystisk-idealistiske fundamentalaksiom hvorefter der ikke kan komme noget inn i bevisstheten som ikke på forhånd har sin fornuftsmessige basis og norm i dens immanente strukturelementer.

Dermed er *nyprotestantismens religionsfilosofiske og teologiske problemstilling og metode* gitt. Det gjelder å finne «religionens vesen», det konstitutive rasjonale og psykologiske grunnlag for den religiøse side av det menneskelige åndsliv, og opgaven blir da videre den å tolke det historisk givne innhold i det religiøse liv ut ifra dets normgivende ideale struktur med sikte på å finne og utfolde dette livs høieste former. Praktisk er det da gjerne forutsetningen at religionens vesen først i kristendommen er kommet til egentlig utfoldelse i den empiriske virkelighet, og dermed står vi ved *det dobbelte apologetiske motiv* som er karakteristisk for nyprotestantismen: Det gjelder først å sikre religionens selvstendighet og konstitutive betydning overhodet (den religionsfilosofiske opgave) og dernæst å sikre kristendommens særstilling som den fullkomne eller «absolutte» religion (den teologiske opgave).[18])

Schl. selv har i sitt stort anlagte filosofiske og teologiske system løst denne dobbelte opgave på en måte som i sine grunntrekk går igjen i forskjellige variasjoner i den nyprotestantiske teologi. Hans *religionsfilosofiske* grunntanke var den at religionen har sitt ophav og sitt egentlige sete i menneskets dypeste vesensgrunn, «das unmittelbare Selbstbewusstsein», og i sin kjerne er «schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl» i forhold til tilværets guddommelige urgrunn slik som den åpenbarer sig i den menneskelige selvbevissthets passivt-overempiriske grunn. Menneskets immanente vesensgrunn utgjør i dette passivt-følelsesmessige indifferenspunkt mellem viden og vilje i sig selv en åpenbaring av hele tilværets evige urgrunn, og religionens vesen består i at mennesket blir sig denne identitet med det guddommelige bevisst.[19]) De religiøse trosutsagn er da å

18) Smlgn. A. *Nygren:* Schl. och det teologiska nutidsläget, Svensk teol. kvartalskr. 1934, s. 74. — 19) Den grunnleggende utformning av dette finnes i Schl.s «Dialektik» og «Ethik» og optrer i hans «Glaubenslehre» i form av en rekke filosofiske «Lehnsäze» (§§ 3—6). Denne Schl.s «Gefühls»-teori danner det egentlige stridspunkt i Schl.-diskusjonen idet nogen opfatter den absolutte avhengighetsfølelse som en personlig korre-

opfatte som psykologisk nødvendige og historisk betingede subjektive uttrykk for den frommes refleksjon over sin egen fromhet, og derav følger så ovennevnte metodiske grunnsats (Gll. § 15). Dennes egentlige mening ligger imidlertid når det kommer til stykket ikke i det rent beskrivende, men i refleksjonen over de religiøse utsagns objektive gehalt slik som det gir sig ut ifra Schl.s kriticistiske forutsetninger. En slik normativ refleksjon tenkes først mulig ut ifra kristendommen som så å si har gjort selve religionens vesen, den absolutte avhengighetsfølelse, til sitt egentlige tema, og dermed er det gitt at Schl.s teologi til tross for den deskriptive ansats får sitt normative prinsipp i den nevnte religionsfilosofiske grunntanke.[20])

Schl.s *teologiske* grunntanke er nu den at i Kristus kom den absolutte avhengighetsfølelse for første gang til egentlig bevisst utfoldelse og det i en slik fullkommen form at «die stätige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins» kan sies å være «ein eigentliches Sein Gottes in ihm».[21]) Således kan han som det enestående «Urbild» utgjøre den stadigvirkende årsak til menneskeslektens «forløsning» idet han vekker noget av den samme gudsbevissthet i andre.[22]) Forsåvidt er forholdet til Gud alene formidlet ved Kristus (Schl.s berømte «kristocentriske» prinsipp), men selve gudsforholdet består egentlig bare i den absolutte avhengighetsfølelse som utgjør «das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit»[23]) og hvis objektive korrelat nærmest faller sammen med panteismens gudsbegrep.[24]) Både det «kristocentriske» og det egentlig religiøse erkjennelsesprinsipp tenkes basert på *via causalitatis*,[25]) men selve gudserkjennelsen er for øvrig bestemt av *via negationis* idet Gud nemlig er hevet over «das Gebiet des Gegensazes», d. v. s. over det positivt determinerbare.[26]) Det som for øvrig er av særlig interesse

---

spondanse med en transsubjektiv Gud (Wobbermin), andre derimot som en rent intrasubjektiv «Selbstbeziehung» (Brunner). Det torde være at løsningen hverken ligger i den ene eller den annen ytterlighet, men ganske enkelt i at Schl. arbeider med det uløselige mystisk-idealistiske centralproblem: hvorledes subjektets bevissthetstransscendente grunn kan bli bevissthets*objekt* uten å tre ut av sin analytiske indifferens.

20) Allerede i «Reden» uttales at kristendommen «die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet und so gleichsam eine höhere Potenz derselben ist» (1. utg. s. 293/4), og dette er så likefrem blitt grunntanken i «Glaubenslehre» hvor den egentlige, bevisste utfoldelse av den absolutte avhengighetsfølelse under navn av «Erlösung» tenkes eksklusivt bundet til «die Stiftung Christi» (jfr. §§ 11 og 14). Teologiens religionsfilosofiske kriterium er da også metodologisk angitt i Gll. § 16 («Zusaz») hvorefter de dogmatiske satser er avhengig «von dem (Interesse) der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewusstseins» (smlgn. § 28, 2). At det hele samtidig skal foregå «mittelst der ächten und unverfälschten Stiftung Christi», angir den spesifikt teologiske grunntanke som omtales i det følgende ovenfor. — 21) Gll. § 94, satsen. — 22) Jfr. Gll. §§ 92 f. — 23) Gll. § 4, satsen, jfr. punkt 4 og smlgn. § 14, 1. — 24) Jfr. Gll. §§ 51 ff. — 25) Jfr. Gll. § 14, 1 og § 4, 4. — 26) Jfr. § 50, 2.

i vår sammenheng, er at både *åpenbarings- og trosbegrepet er konstituert av den idealistiske autonomitanke.* Åpenbaringen i Kristus består her egentlig ikke i at han bringer et uhørt budskap fra en personlig handlende Gud, men i at han er «der Anfang der höchsten Entwikklung der menschlichen Natur auf dem Gebiet des Selbstbewusstseins».[27]) «Das fromme Selbstbewusstsein» som var i Kristus og gjennem hans forbillede kommer til utvikling også hos andre, er overhodet «die höchste subjective Function des menschlichen Geistes»,[28]) og selv om den i sin historisk-psykologiske utfoldelse tenkes avhengig av en historisk viden om Kristus som «Urbild», er den i sig selv som funksjon betraktet ikke betinget «durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott».[29]) Åpenbaring og tro er med andre ord en fullkommen autonom utfoldelse av noget som hører menneskets vesen til.[30]) Derfor kan det sies at kristendommens ideal er «ein solcher Zustand des Menschen, welcher nicht nur die vollkommenste Anerkennung auch der gemeinen menschlichen Vernunft erhielte, sondern in welchem auch was der göttliche Geist wirkt, und was die menschliche Vernunft selbst in demselben Individuum überall nicht kann unterschieden werden. Indem also alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geist ist, so kann der göttliche Geist selbst als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz zwischen beiden als aufgehoben».[31])

4. Bortsett fra den schleiermacherske skole i engere forstand er det *den gamle Erlanger-teologi* som er Schl.s nærmeste arvtager. I *problemstillingen* er der riktignok den viktige forskjell at man her lar kristendommens særstilling være betinget av dens supranaturale oprinnelse og derfor skyver den religionsfilosofiske problematikk i bakgrunnen, men i *metodespørsmålet* derimot overtar man fra Schl. den kantske orientering ut ifra den subjektive bevissthet, hvorefter troslæren metodisk sett primært er en «Beschreibung menschlicher Zustände» (Schl.) som så alle utsagn om Gud i annen omgang må utledes av. *Von Hofmann* formulererte med tilknytning i Schl.s metodiske grunnsats (Gll. § 15) den kjente sats at «ich der Christ» (bin) «mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft», og dette program blev så videre utformet av Fr. H. R. *Frank* i hans «System der christlichen Gewissheit».[32]) Når nu Fr. skal løse den teologiske prinsipplæres centralspørsmål om trosvisshetens siste grunnlag, nekter han selvsagt ikke at troen

---

27) Gll. § 14, «Zusaz», jfr. § 13 og smlgn. anvendelsen av den idealistiske utviklingstanke i § 88, 4 og § 94, 3. — 28) Gll. § 28, 3. — 29) Gll. § 4, 4, jfr. § 10, «Zusaz». — 30) Jfr. § 6, 1 og § 33, 1. — 31) Gll. § 13, 2. — 32) I det følgende citeres 2. opl., Erlangen 1884 og 1881. (Cit.-tegn: Gew. I og II.)

har sitt objektive grunnlag i visse transsubjektive realiteter, men dermed er ikke spørsmålet løst: «Das ist ja eben die Frage, wie ein evangelischer Christ dahin gelangt, sich jene Heilsrealitäten den alleinigen Fels seiner Zuversicht sein zu lassen».[33]) I denne setning som stadig går igjen i en eller annen form,[34]) kommer Fr.s egentlige — påtagelig apologetiske — intensjon på karakteristisk måte til syne: Vissheten om det objektive kan bare sikres gjennem en analyse av dens subjektive grunnlag. Det gjelder likefrem å finne «den subjektive garanti for den kristelige sannhets realitet».[35]) Utgangspunktet og stoffet er «die Thatsache der christlichen Gewissheit»,[36]) men det dreier sig først og fremst om «das Warum des Glaubens» eller med andre ord om troens objektive berettigelse,[37]) og dermed får også her som hos Schl. den deskriptive ansats sin egentlige utførelse i en normativ refleksjon idet trosvissheten «in ihrem thatsächlichen Werden die Berechtigung ihres Werdens erkennt».[38]) Riktignok kan det ikke være tale om å bevise kristendommens sannhet for den «naturlige» fornuft, men likevel «muss hier die Forderung eines Beweises der Wahrheit erhoben werden, insofern es dem christlichen Glauben unveräusserlich ist, zu wissen warum er glaubt».[39])

Forutsetningen for hele problematikken er her som hos Schl. *den idealistiske autonomitanke*. For Fr. står det på forhånd fast at «das Ich — — autonom entscheidet was ihm als Realität gelten soll».[40]) Denne «Autonomie der Selbstvergewisserung» vil Fr. riktignok avgrense fra den idealistiske rasjonalisme ved å gjøre den til en overnaturlig gave som bare den gjenfødte eier.[41]) I dette supranaturalistiske moment, som Fr. har felles med pietismen (jfr. ovenfor s. 142), ligger denne teologis vesentlige forskjell fra den liberale nyprotestantisme, og dette moment blir her som ellers på sett og vis et middel til å holde plassen åpen for en nogenlunde kirkelig dogmatikk slik som det fremgår av Fr.s dogmatiske og symbolhistoriske arbeider.[42]) Men *prinsipielt* er nyprotestantismens

---

33) Gew. I s. 10. — 34) Jfr. Gew. I s. 9, 42, 128, 143, 152, 314 og II s. 56, 205. — 35) Gew. I s. 38. — 36) Gew. I s. 1. — 37) Gew. I s. 5. — 38) Gew. I s. 19. Jfr. s. 127: «— es handelt sich bei dieser Gewissheit nicht bloss um die Verbürgung eines vorhandenen Thatbestandes, sondern zugleich darum, dass das Reale sich dem Subject als das Berechtigte, Seinsollende, Normale legitimirt.» — 39) Gew. I s. 25. Vi møter for øvrig her en av Fr.s mange selvmotsigelser idet det samtidig heter at den kristne ikke krever det nevnte bevis «um seine Glaubensgewissheit zu stützen, geschweige um sie zu begründen, sondern im Interesse der christlichen Gnosis» (Gew. I s. 24). Denne reservasjon som også finnes annetsteds (s. 324), slås straks ihjel når det like fullt heter at uten «einen völlig zureichenden Beweisgrund» — «hätte er (den kristne) kein Recht zu glauben und könnte solchen Glauben nicht vor sich selbst verantworten» (s. 323). — 40) Gew. I s. 404, jfr. s. 152/3. — 41) Jfr. Gew. I s. 150/51. — 42) Fr.s «System der christlichen Wahrheit» er riktignok på avgjørende punkter mer i samsvar med det 17. årh.s pietisme enn med den evang.-luth. ortodoksi, men er ellers båret av en dog-

rasjonalisme opretholdt på det avgjørende punkt, for den etisk-religiøse autonomi er nu engang selve *det rasjonalistiske grunnprinsipp,* og det er forholdsvis likegyldig om denne autonomi først tenkes å tre i funksjon ved en gjenfødelse.[43]) Er først «das geistliche Leben» der, da har mennesket ifølge Fr. i sitt gjenfødte jeg «selbstlebendes Leben und selbstleuchtendes Licht»[44]) og er sig nu — efter de beste idealistiske opskrifter — sin åndelige frihet «bewusst — als einer Gabe, deren er nun selbst mächtig ist, über die er selbstbestimmend verfügen kann».[45]) Dette betyr for troserkjennelsens vedkommende at det gjenfødte menneske er «selbst für sich selbst Bürge der Wahrheit, Mass der Nothwendigkeit, Richter der Weisheit».[46]) Av denne «Autonomie des christlichen Subjectes als Garanten der Wahrheit»[47]) følger nu av sig selv at trosutsagnene her som hos Schl. prinsipielt blir det religiøse subjekts «Selbstaussage»[48]) og at Skriften for den således troende bare er «der adäquate Ausdruck seines Selbstbewusstseins»[49]) og for øvrig må tolkes «nach Massgabe der innerlich zwingenden Erfahrung».[50]) Når dertil kommer at Fr. i siste instans blir nødt til å gripe tilbake til *menneskets immanente vesen* som autonomiens og dermed trosvisshetens siste grunnlag, viser det sig at den «gjenfødte» autonomi i virkeligheten prinsipielt hviler på et «naturlig» grunnlag[51]) — bare at der fremdeles tas det forbehold at dette

matisk tenkning som særlig i Fr.s «Theologie der Konkordienformel» til dels fremtrer som et meget genuint uttrykk for lutherdommen.

43) At den virkelige autonomi efter Fr. beror på «Theonomie oder vielmehr Theogenesie» (Gew. I s. 151), er en påstand han har felles med de rasjonalister han polemiserer mot — bare at identiteten mellem det guddommelige og det menneskelige for dem er naturgitt. — 44) Gew. I s. 149, jfr. s. 147. — 45) Gew. I s. 227. — 46) Gew. I s. 150. — 47) Gew. I s. 151. — 48) Jfr. Gew. I s. 20 og 439. — 49) Gew. I s. 149. Jfr. s. 148: «Wir beziehen uns dabei auf die Schrift, nicht um sie als ausser uns liegenden Grund und Bürgen unsrer Gewissheit anzurufen, sondern weil wir den Thatbestand auf dem wir fussen zunächst mit den Worten derselben passend bezeichnen können.» Smlgn. II s. 30. Først den egentlige «Glaubenslehre» er i motsetning til den prinsipielle «Gewissheitslehre» i stand til «diese Quelle (Skriften) — — für die einzelnen Stücke der christlichen Wahrheit auszubeuten» (Gew. I s. 44). Men alle hovedstykker i troslæren finner allerede sin egentlige begrunnelse i visshetslæren, jfr. anm. 60 nedenfor. — 50) Gew. I s. 439. En lignende rolle tilskriver Schl. Skriften, jfr. Gll. § 27. Likeså svarer det Fr. i Gew. §§ 40 f. lærer om Skriften som trosformidler prinsipielt til det Schl. lærer i Gll. §§ 128 ff., bare at det hele hos Fr. er supranaturalistisk vendt. Dermed skal det ikke benektes at Fr. også har visse ansatser til en virkelig autoritetstanke (jfr. Gew. II s. 66 ff.). — 51) Med rette slår K. *Barth* den «naturlige» og den «gjenfødte» rasjonalisme sammen under den felles betegnelse *cartesianisme* fordi de med Cartesius' ontologiske gudsbevis forankrer gudsbevisstheten i menneskets autonome selvbevisstbet, og med rette konstaterer han «dass man auch als Anhänger des indirekten Cartesianismus (d. e. den «gjenfødte» autonomi) genötigt ist, an dem Punkt, auf den alles ankäme, seine Zuflucht zu dessen ursprünglicher und direkter Form, zum Schwur bei der Gewissheit der allgemein menschlichen Selbstgewissheit zu nehmen» (Dogm. 1932, s. 228). Denne nødvendighet beror på at en ellers vilde havne i en uholdbar metafysisk dualisme mellem det «naturlige» og det «overnaturlige».

grunnlag bare kan bedømmes fra det gjenfødte menneskes standpunkt.[52]) Gjenfødelse og omvendelse utgjør som total sedelig forvandling betraktet ifølge Fr. «die Grundlagen der gesammten christlichen Gewissheit»,[53]) men denne forvandling finner igjen sin legitimasjon i en «Congruenz des sittlichen Bedarfs vor der Umvandlung mit dem sittlichen Empfang welcher in derselben gesetzt ist»,[54]) og den «Selbstbefriedigung» som gjenfødelsens «ethische Lebensrichtung» således representerer,[55]) utgjør for den kristne ikke bare «recht eigentlich das Motiv seiner Bekehrung»,[56]) men utgjør også likefrem «die Idee, an welcher das erkennende Ich den realen Thatbestand misst».[57])

I kraft av denne i og for sig fullkomment immanente idé er det altså den gjenfødte efter Fr. optrer som «Bürge der Wahrheit» etc., og da kan det ikke overraske at vissthetssystemets før omtalte «Beweis der Wahrheit» i hovedsaken arter sig som *en supranaturalistisk modifikasjon av Kants etiske gudsbevis*. Riktignok søker Fr. på sett og vis i likhet med Schl. den siste erkjennelsesteoretiske forankring av gudsbevisstheten i en slags identitet mellem trosvisshetens subjekt og objekt.[58]) Imidlertid har Fr. som positiv dogmatiker selvsagt ikke noget mystisk-panteistisk gudsbegrep, og derfor blir denne intensjon ombøiet og da slik at Schl.s via causalitatis her ikke blir forbundet med via negationis, men isteden søkes utformet i tilknytning til det naturvidenskapelige årsaksprinsipp idet Gud og menneske opfattes som korresponderende ledd i en stor «Causalnexus» som lar sig analysere i sine enkeltheter som en annen natursammenheng.[59]) Men da Fr. selvsagt til tross for

52) Jfr. Gew. I s. 150 f. og smlgn. s. 135 og 147. — 53) Gew. I s. 114, jfr. overhodet § 15. — 54) Gew. I s. 129, jfr. s. 150. — 55) Jfr. Gew. I s. 203 og smlgn. s. 7 og 147. — 56) Gew. I s. 301. — 57) Gew. I s. 150. — 58) Denne mysticistiske intensjon (jfr. anm. 19 ovenf.) utgjør pointet ved det såk. ontologiske gudsbevis (jfr. anm. 51 ovenf.). Hvor dette virkelig bygger på den mystiske identitet, er det egentlig ikke et teoretisk bevis og blir derfor av Schl. stillet i motsetning til «alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes» (Gll. § 33). En ansats til det samme finnes hos Fr. når det heter at «die Gewissheit muss sich wissen als in sich beruhende» (Gew. I s. 49) og når så denne betingelse finnes opfylt i den gjenfødtes etisk-religiøse *selvbevissthet* (jfr. s. 143 f. og smlgn. s. 126). Videre når det heter at bevisstheten om gjenfødelsens immanente faktum er «*eo ipso* Erfahrung des wirkenden Transscendenten» (s. 329). Men da det hele in concreto ikke er mystisk tenkt hos Fr., beror den her omtalte «schlechthinige Identität von Subject und Object» (s. 143) i virkeligheten bare på en logisk uklarhet. — 59) Åpenbaringskjensgjerningene må iflg. Fr. «irgendwie sich unterstellen dem Causalitätsgesetz, dem Gesetz vom zureichenden Grunde» (Gew. I s. 98, jfr. s. 104 ff.). Gjenfødelsen fremtrer som *virkning* av en transscendent *årsak*, og så gjelder det «von der erfahrenen Wirkung aus rückwärts zu gehen zu den Causalitäten, welche diese Wirkung hervorgebracht haben» (s. 40). Denne analyse av gjenfødelsens faktum skal angivelig samtidig være en slags empirisk konstatering av de bakenforliggende «göttliche Causalitäten» og ikke en blott og bar slutning (jfr. s. 193 og s. 329 og smlgn. forr. anm.), men da det empirisk givne egentlig bare er den gjenfødtes selvbevissthet, fremtrer gudserkjennelsen faktisk som *en serie logiske slutninger*.

denne eiendommelige metode ikke tenker sig Gud som et stykke natur, blir hans slutninger fra gjenfødelsens immanente virkning til dens transscendente årsak i virkeligheten et gudsbevis hvis bærende grunntanke ligger i *en spekulativ vurdering av gjenfødelsen.*[60]) Det siste rasjonale grunnlag ligger i en vurderingsteologisk vending av den idealistiske absolutthetstanke: Gjenfødelsens «Selbstbefriedigung» som beror på at mennesket nu samsvarer med sitt vesens immanente idé,[61]) er absolutt, og derfor må dens årsak være absolutt, d. e. guddommelig.[62]) Dermed er der her som hos Schl. satt *likhetstegn mellem Gud og menneskets vesen eller idé.* Selv om Fr. selv ikke er klar over dette og derfor også kan tale om Guds nåde som «freies Spiel seiner Schöpferkraft»,[63]) så får likevel det idealistiske grunnlag i prinsipplæren her som ellers på nyprotestantisk basis den skjebnesvangre følge for dogmatikken at det som for reformasjonen var «articulus stantis et cadentis ecclesiae»: troens tilregnede rettferdighet, erstattes av en faktisk rettferdighet: her altså gjenfødelsens «ethische Lebensrichtung».[64]) Anderledes kan det ikke bli der hvor mennesket skal ha «die Grundlagen der gesammten christlichen Gewissheit» i sitt eget jeg.

Ludwig Ihmels, Fr.s betydeligste og selvstendigste elev, har i sin monografi «Die christliche Wahrheitsgewissheit»[65]) søkt å korrigere grunnfeilen hos Fr. ved å sette Guds ord i centrum istedenfor det gjenfødte menneske idet han har innsett at «für einen evangelischen Christen ist es — ein völlig unmögliches Ding, auf irgend etwas, das in ihm selbst ist, seine Gewissheit um die Gottesgemeinschaft zu gründen».[66]) Men Ih. beholder likevel på det avgjørende punkt Fr.s apologetiske problemstilling og subjektivistiske metode.[67]) Også for Ih. står det fast «dass der Christ in der Selbstbesinnung auf den letzten Grund seiner Gewissheit bis auf die

60) Fr.s gudsbevis inneholder 3 hovedmomenter: 1) Den grunnleggende kausalbetraktning garanterer at gjenfødelsen har en *transsubjektiv årsak* (jfr. Gew. I s. 325 f.). 2) Denne årsak må være *transscendent,* for dens virkning kan ikke forklares ut ifra immanente årsaker (s. 327 f.). 3) Den transscendente årsak må være *absolutt,* for dens virkninger hos den gjenfødte er absolutte (s. 330 ff.). På lignende måte «bevises» Guds personlighet (s. 335 ff.) og treenighet (s. 343 ff.) og alle andre hovedstykker i dogmatikken. — 61) Jfr. Gew. I s. 216 og smlgn. s. 147 ff. — 62) Jfr. Gew. I s. 330. — 63) Gew. I s. 412. — 64) Da den «Schuldfreiheit» som er gitt med forsoningen i Kristus, av Fr. nærmest opfattes som en slags ontologisk virkelighet som kan gjøres til gjenstand for en isolert erkjennelse uavhengig av forholdet til Gud (jfr. Gew. I s. 215 f.), blir den «rettferdiggjørende tro» her i virkeligheten ikke annet enn viljens bekreftelse av menneskets etiske ide slik som den først på fullkommen vis realiseres av Kristus og dernæst i den troendes gjenfødelse (jfr. Gew. 222 ff. og smlgn. overhodet § 25 med § 34). Det forensiske i den paulinsk-lutherske rettferdiggjørelsestanke er her erstattet av tanken om en slags «organisk» stedfortredelse, jfr. anm. i neste nr. — 65) I det følgende citeres 3. utg., Lpz. 1914. (Cit.-tegn: W.gew.) — 66) W.gew. s. 203. — 67) Jfr. W.gew. s. 115: «Bleiben wir doch dabei, dass ich, wie Frank, zuletzt auf die subjektiven Eindrücke, die in uns hervorgerufen werden, zurückgehe.» Smlgn. s. 203.

Entstehung dieser Gewissheit zurückgehen muss».[68]) Riktignok er det så at en vesentlig del av Ih.s utredninger i denne forbindelse bare går ut på å vise at den kristelige sannhetsvisshet blir til i og med den personlige erfaring av evangeliet som Guds ord og forsåvidt faller sammen med frelsesvissheten.[69]) Ih. vet nemlig på sett og vis meget godt «in welch strengem Sinn die ganze Vergewisserung um das Evangelium des Evangeliums eigenstes Werk ist»[70]) og at løsningen på trosvisshetens centrale problem derfor ligger «in dem rechten Verständnis des Wortes Gottes und der Heilsökonomie des Heiligen Geistes».[71]) Men på grunn av den subjektivistiske spørsmålsstilling han har overtatt fra Frank, drives han likevel til å søke det siste punkt «welcher die christliche Gewissheit trägt» om ikke akkurat i et «System der Gewissheit»,[72]) så dog likefullt i en slags *erkjennelsesteoretisk refleksjon* over den kristelige troserfaring og dens immanente forutsetninger — med den uvegerlige følge at trosvissheten i siste instans forankres i den menneskelige selvbevissthet: «Unmittelbare Gewissheit hat der Mensch nur um sich selbst, und alle andere Gewissheit ist in ihrem Werte durch das Mass bedingt, in dem sie mit der Selbstgewissheit des Menschen zusammenhängt.»[73]) Dermed innføres igjen *den idealistiske autonomitanke* i troserkjennelsen: «Der Vollzug der christlichen Gewissheit bedeutet Vollendung der menschlichen Persönlichkeit und Verwirklichung ihrer schöpfungsmässigen Bestimmung, — das ist das zuletzt allein entscheidende Kennzeichen der Allgemeingültigkeit unserer Gewissheit.»[74]) At i en viss forstand først i samfundet med Gud «das Menschenwesen als solches zur Vollendung kommt», vil ingen bestride så lenge der bare siktes til helliggjørelsen og dens sammenheng med skapelsen, men når en slik fullendelse istedenfor å være en blott og bar *følge* av troen gjøres til trosvisshetens egentlige grunnlag, da befinner vi oss til syvende og sist igjen på samme linje som Franks visshetssystem.[75]) De mange inkonsekvenser hos Frank er her bare potensert til den ene og vesentlige at på den ene side skal Guds ord danne trosvisshetens centrale innhold, og på den annen side skal dog vissheten til syvende og sist hvile i menneskeåndens autonomi.

5. Når Erlanger-teologien i den teologihistoriske utvikling stort sett måtte overlate hegemoniet til *den ritschlske teologi,* berodde det uten tvil blandt annet på at denne innenfor den samme nypro-

68) W.gew. s. 205. — 69) Jfr. særlig W.gew., II. Teil, kap. 2: «Die christl. Wahrheitsgewissheit als Gewissheit um das Wort Gottes.» — 70) W.gew. s. 229. — 71) W.gew. s. 224, jfr. s. 211. — 72) Jfr. W.gew. s. 189. — 73) W.gew. s. 322. — 74) W.gew. s. 323, jfr. s. 235 ff. — 75) Fr.s *gudsbevis* finnes in nuce også hos Ih. i tanken om «die absolute Kongruenz» mellem menneskets etisk-religiøse behov og gudsåpenbaringen (W.gew. s. 326).

testantiske problemstilling i prinsippspørsmålene representerte en mer konsekvent utformning av den kantisk-schleiermacherske ansats som behersket «tidsånden». Ritschl øver riktignok en viss kritikk overfor Schleiermacher og søker blandt annet å stramme på Schl.s «kristocentriske» prinsipp.[76]) Således kan han endog i sin store monografi «Die christliche Lehre von der Rechtvertigung und Versöhnung»[77]) drive det til å hevde et metodisk sola scriptura[78]) likesom han overhodet meget energisk søker å fremstille kristendommen som den enestående åpenbaringsreligion. Imidlertid gjelder forpliktelsen på Skriften bare «so fern sie, wie Luther sagt, Christum treibet»,[79]) men da «Kristus» for R. som for Schl. egentlig bare er det blivende historiske «Urbild» på menneskeåndens autonome selvutfoldelse,[80]) blir kristendommen for R. prinsipielt intet annet enn en utfoldelse av menneskets immanente identitet med det guddommelige sett under synspunkt av *åndens frigjørelse fra naturen.*[81]) I dette kommer den idealistiske forløsningstanke om mulig enda sterkere til uttrykk enn hos Schl., og den etisk-religiøse autonomitanke har vel neppe nogensteds ellers i teologien fått en så krass antropocentrisk utformning som i den ritschlske teori om trosdommene som «verdidommer». Ifølge denne erkjennelsesteori, som R. betrakter som en videre utformning av Schl.s metodiske prinsipp, «ist das Selbstgefühl unserer geistigen Wirklichkeit der zureichende Erkenntnisgrund für die Wirklichkeit alles dessen was zu unserer Wirklichkeit als einer werthvollen und wirksamen in der Welt beiträgt».[82]) På dette grunnlag blir

---

76) Jfr. «Theologie und Metaphysik» (Bonn 1881, cit.-tegn: Th. u. M.) s. 62: «— seine (Schl.s) allgemeine Lehre von Gott ist natürliche Theologie.» R. krever overhodet «die Verneinung aller Allgemeinbegriffe, welche man vor den besonderen Beziehungen der Offenbarungsreligion und abgesehen von deren Wirklichkeit im Stifter und in der Gemeinde besitzen möchte» (ibid.), R.s berømte kamp mot den «naturlige» teologi. — 77) I det følgende citeres 3. opl. (Cit.-tegn: R. u. V. med angivelse av bind.) — 78) R. u. V. II s. 18, jfr. III s. 1 ff. og smlgn. ang. det «kristocentriske» prinsipp III s. 192. — 79) R. u. V. II s. 19. — 80) Jfr. om Kristus som «bleibende Regel» R. u. V. III s. 366. — 81) Den frihet «welche — — Merkmal der Gottheit ist» (R. u. V. III s. 444), går helt og holdent op i det frihetsbegrep «in welchem der menschliche Geist überhaupt den Bestand seiner Selbstunterscheidung von der Natur findet» (s. 483), og denne «Freiheit über die Welt als Naturzusammenhang, welche in der Praxis des Gottesreiches ausgedrückt ist, — bildet die Spitze, in welcher die Freiheit nothwendig gedacht werden muss, wenn sie überhaupt in ihrer Art vollständig vorgestellt werden soll» (s. 484). Denne åndsimmanente nødvendighet har i Kristi «geistige Selbsterhaltung» fått sitt fullkomne uttrykk (jfr. s. 424 f. og smlgn. s. 315), og ved å betrakte denne guds- og gudsrikeidéens realisasjon i Kristi billede blir også andre i stand til å tre inn i det samme forhold til Gud og verden (jfr. s. 366 f. og smlgn. s. 442), og idet de således tilegner sig Jesu «religiöse Weltanschauung und Selbstbeurteilung» (s. 365), får de del i Jesu «guddom» (jfr. s. 437 og smlgn. s. 367 f., 375, 431 og 440 f.). — 82) Th. u. M. s. 47. R. sier om Schl.: «Er ist also in Hinsicht der Methode mein Vorgänger» og karakteriserer så denne metode som en analyse av «alle hier einschlagenden Verhältnisse im

Gud «die Macht —, welche der Mensch verehrt, weil sie sein geistiges Selbstgefühl gegen die Hemmungen aus der Natur aufrecht erhält».[83]) Denne likefrem *pragmatistiske* utformning av autonomitanken[84]) fører direkte i retning av Kants etisk-religiøse postulatteori, og R. innfører da også under uttrykkelig påberopelse av Kant dennes etiske gudsbevis som avslutning på sitt system.[85]) At denne teologi ikke bare som Schl. omtolket kirkelæren, men også innlot sig i en til dels meget skarp polemikk mot den, berodde blandt annet på en øket bevissthet om det epokegjørende i de nyprotestantiske prinsipper.

Den ritschlske teologi har gjennem sine mange representanter antatt alle mulige avskygninger — til dels av forholdsvis konservativ art (den ritschlske «høire») — uten at det her har nogen større interesse å gå inn på dem.[86]) En virkelig videreutvikling av linjen Schleiermacher-Ritschl representeres egentlig bare av den såkalte *religionshistoriske skole*. Dennes grunnlegger, E. *Troeltsch* — oprinnelig elev av Ritschl — blev da også «der eigentliche Regent der Jahrhundertwende für die Theologie»[87]) idet han i sitt grunnleggende arbeide om «Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte»[88]) påviste det umulige «in dem Bemühen, das Christentum entwicklungsgeschichtlich als absolute Religion durch Decken des Begriffes Religion mit dem Christentum zu erweisen».[89]) Idet Tr. således relativiserte den nyprotestantiske Kristusidé, som selv i den mest radikale ritschlianisme utgjorde et slags positivt ferment, trakk han i virkeligheten konsekvensen av den kantisk-schleiermacherske ansats, idet han bare fjernet noget som fra idealistisk synspunkt var en ren anomali. I sin faktiske vurdering av kristendommen som den høieste religion fjernet ikke Tr.

Rahmen des subjectiven Lebens» (Th. u. M. s. 51). Jfr. den tilsvarende metodedefinisjon i R. u. V. III s. 22.

83) Th. u. M. s. 9, jfr. R. u. V. III s. 202: «Die Erkenntnisz Gottes ist nur dann als Religiöse Erkenntnisz erweisbar, wenn Gott in der Beziehung gedacht wird, dasz er dem Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt.» — 84) Jfr. til denne karakteristikk T. *Bohlin*, Glaube und Offenbarung, Berlin 1928, s. 24, J. *Cullberg*, Religion och vetenskap, Stockholm 1930, s. 17, anm. 3 og E. *Schaeder*, Theozentrische Theologie, 3. opl. I (Lpz. 1925), s. 130 ff. — 85) Jfr. R. u. V. III § 29. Ritschlianerne påberoper sig gjerne Kant, jfr. K. Vorländers sammenstilling av «Urteile moderner Theologen über Kants Religionsphilosophie» i Meiners Philos. Bibl. bd. 45, Lpz. 1922, s. LXXI ff. — 86) Jeg tillater mig bare å henvise til den kritikk som jeg i sin tid gav i «Norsk Kirkeblad» (1933, s. 543 ff.) av den modifikasjon av det ritschlske grunnsyn som foreligger hos Ritschls betydeligste og selvstendigste elev W. *Herrmann*. Se for øvrig *Ecke*, Die theologische Schule Albrecht Ritschls, som gir en god oversikt over ritschlianismens modifikasjoner om enn uten større styrke i den kritiske analyse. — 87) P. *Althaus* i samleverket «Das religiöse Deutschland der Gegenwart», Berlin 1928/29, II s. 124. — 88) Her citeres 2. utg., Tübingen 1912. (Cit.-tegn: Abs.) — 89) Abs. s. 51.

sig vesentlig fra Schl.-Ritschl,[90]) men *metodisk* betød det at teologien nu bevisst blev underordnet religionsfilosofien[91]) slik at nyprotestantismen nu også i det ytre klart fremtrådte som det den efter sin indre struktur er: *menneskets refleksjon over sig selv som homo religiosus.*

6. Den teologi-historisk sett virksomste reaksjon mot denne utvikling og dens forutsetninger representeres ganske utvilsomt av *Karl Barth,* som ikke uten grunn er blitt kalt «der grosse Überwinder der liberalen Theologie» (H. Sasse). At der under parolen «Los von Schleiermacher und Ritschl»[92]) av den såkalte dialektiske teologi er levert en særdeles treffende og centralt rammende kritikk av det 19. århundres teologi — særlig når det gjelder prinsippspørsmålene, kan der vanskelig være tvil om hos nogen som selv virkelig vil bryte med det idealistiske grunnsyn overhodet i teologien og ikke bare med dets mer eller mindre radikale konsekvenser. Det karakteristiske ved den teologi som følger den anti-schleiermacherske parole, er gjennemgående et meget energisk forsøk på å bryte med det subjektivistiske utgangspunkt og orientere troserkjennelsen ut ifra troens objektive gjenstand og innhold.[93]) I motsetning til det 19. århundres tåkete og tvetydige tale om «realåpenbaring» vil man drive en «Theologie des Wortes»[94]) og betoner samtidig på en måte som ellers næsten er ukjent i den nyere teologi overhodet, at realåpenbaringen alene er *den Hellige Ånds gjerning.*[95]) Denne nyorientering, som vi her ikke behøver å gi nogen mer inngående fremstilling av, er utvilsomt båret av *en ekte teologisk intensjon* og har bedre enn megen konservativ teologi grepet noget av den fundamentale motsetning mellem den reformatoriske og den nyprotestantiske teologi. Men en annen sak er det at den på det avgjørende punkt ikke makter å gjennemføre en virkelig radikal nyorientering. Under henvisning til en forholdsvis utførlig fremstilling og kritikk av Karl Barths teologi, som er levert av den tyske professor *Hermann Sasse* (Erlangen) og om kort tid vil fore-

---

90) Jfr. Abs. s. 103: «Das Christentum bleibt die grosse Offenbarung Gottes an die Menschen, — — auch wenn die abstrakte Möglichkeit weiterer Offenbarungen durch keine Theorie beseitigt werden kann.» — 91) Jfr. Abs. s. 56 ff., 68 ff. og særlig s. 149. — 92) E. *Brunner,* Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 2. og 3. opl., Tübingen 1922 (cit.-tegn: Erl.) s. 4. — 93) Jfr. den meget instruktive fremstilling av denne nyorientering hos V. *Bartelheimer,* Schleiermacher und die gegenwärtige Schl.-kritik, Lpz. 1931, Einleitung: «Das Anliegen der gegenwärtigen Schl.-kritik: Die Überwindung des Subjektivismus.» — 94) Allerede *Ihmels* tar sterkt til orde for «Die Notwendigkeit einer Wortoffenbarung», jfr. Centralfragen der Dogmatik, Lpz.-Erl. 1921, s. 64 ff. Se for øvrig den utmerkede oversikt hos R. *Hauge:* Guds ord i nutidens teologi, T. T. K. 1933, s. 65 ff. — 95) Jfr. særlig K. *Barth* u. H. Barth, Zur Lehre vom Heiligen Geist, München 1930, og E. *Brunner,* Vom Werk des Heiligen Geistes, Tübingen 1935.

ligge i norsk oversettelse,[96]) og til den kritikk av «den dialektiske teologi» som ellers har vært gitt på samme linje her hjemme,[97]) nøier vi oss her med følgende kritiske bemerkninger i forbindelse med Brunner og Barth, som for øvrig ikke lenger hører nærmere sammen:

I den tid da man ennu med rette kunde tale om «*den* dialektiske teologi», artet den sig filosofisk sett nærmest som et forsøk på å sprenge den nyprotestantiske subjektivisme ved hjelp av en radikalkriticistisk anvendelse av dens egne forutsetninger. Ikke minst hos den mer filosoferende Brunner, som stadig bekjenner sig til kantianismen og likefrem identifiserer det kriticistiske prinsipp med gudsordets krisis,[98]) arter kritikken mot nyprotestantismen sig nærmest som et forsøk på å utdrive de onde ånder ved Be'elsebul. Den store feil ved det 19. århundres teologi blir nu angivelig dens interesse for den empiriske bevissthet som sådan, og løsenet blir derfor «das Prinzip der Krisis — — als Prinzip des kritischen Denkens, d. h. als Prinzip der Scheidung zwischen dem Gegebenen und dem Nichtgegebenen, dem Seienden und dem Seinsollenden, dem Relativen und dem Absoluten».[99]) Denne dialektiske «Pseudomorphose» av den teologiske intensjon[100]) fører på den ene side midt i megen treffende kritikk ellers til en temmelig meningsløs

---

96) Sasse har til oversettelsen av sin bok «Was heisst lutherisch?» (2. opl., München 1936) skrevet et kapitel om «Den lutherske kirkelære og Karl Barths modernreformerte teologi» (oprinnelig beregnet på den amerikanske oversettelse), se «Hvad er luthersk kristendom?», Lutherstiftelsens forlag 1937, kap. II, 4. — 97) O. *Hallesby:* Den dialektiske teologi, T. T. K. 1930, s. 143 ff. og 193 ff., Johs. *Smemo:* Kirken og den dialektiske teologi, T. T. K. 1934, s. 95 ff., smlgn. sammes artikler i N. T. T. årg. 1927, s. 48 ff. og 209 ff. og årg. 1929 s. 243 ff. Videre *Sverre Aalen:* Kunnskapen i Ordet, T. T. K. 1936, s. 154 ff. — Hvad angår *min* artikkel: Er Karl Barths teologi monistisk?, T. T. K. 1935, s. 211 ff., så har fortsatte studier bare ennu sterkere overbevist mig om at det fører ganske på avveier når en søker å redusere Barths teologi ad absurdum ut ifra et abstrakt filosofisk-kritisk synspunkt uten å ta hensyn til de teologihistoriske forutsetninger og sammenhenger. Ut ifra disse forutsetninger må selv *Oepkes* forholdsvis forsiktige kritikk (Karl Barth und die Mystik, Lpz. 1928) sies å være vesentlig forfeilet selv om den rent «eksegetisk» har en viss berettigelse. Barth skal efter gjennemgåelsen av Oepkes bok i et teologisk «Seminar» ha skrevet til Oepke: «Sie haben von meiner Theologie nichts verstanden!» Men likevel kan det jo også gjelde Barth at andre på sett og vis kan forstå en manns intensjoner bedre enn han forstår sig selv. — 98) Jfr. Die Mystik und das Wort, 2. utg., Tübingen 1928 (cit.-tegn. Myst.) s. 35/6: «— das wahrhaft kritische, radikalkritische Prinzip ist immer: das Gesetz, das Wort in seinem umfassenden Kant-schen Sinne genommen.» Også Barth påberopte sig Kant i sin «Römerbrief» 2. utg. (Vorwort), og den samtidige påberopelse av Platon (ibid.) viser retningen bort fra den subjektive til den objektive idealisme. Se for øvrig C. Stange, Natürliche Theologie, Zeitschr. f. syst. Theol. 1933/34, særlig s. 401 ff. og s. 125. — 99) Myst. s. 300/1. Dette synspunkt kommer for øvrig særlig sterkt frem i Erl., Br.s første dialektiske kampskrift, hvor nykantianeren Natorp anføres som filosofisk støtte. — 100) Jfr. P. Althaus i «Das rel. Deutschland» (o. a.) II s. 135 ff. og se for øvrig ang. den samme prosess hos *Gogarten* ovennevnte art. av Sv. Aalen, T. T. K. 1936, s. 154 ff.

fortegning av nyprotestantismens intensjoner — som om ikke Schleiermacher så godt som nogen annen kantianer forstod sig på å skille det relative fra det absolutte.[101]) På den annen side fører den til at man i *metodisk* henseende blir hengende igjen i subjektivismen og dermed tvinges til å søke det objektive der hvor det egentlig også for nyprotestantismen ligger, nemlig i forlengelsen av den subjektive bevissthets transscendentale grunn — om enn riktignok så at Schl.s harmoniske korrelasjon mellem det empiriske og det absolutte blir erstattet med en skepticistisk bevissthetsreduksjon som søker å forlegge den mystiske identitet mellem Gud og menneske til en transscendens som er uten enhver konkret kontakt med det empiriske menneske.

Den teologiske mening med denne filosofiske transscendering, som har sitt store forbillede i Barths «Römerbrief», er faktisk å hevde reformasjonens tanke om den troendes «*fremde* Gerechtigkeit»,[102]) men da selve «rettferdigheten» her som i nyprotestantismen fremdeles ligger i en *vesenssammenheng* mellem Gud og menneske, blir det også her vanskelig å undgå *den idealistiske autonomitanke* til tross for at kritikken nettop retter sig mot det autonome menneskes selvherlighet som den utfolder sig i den etisk-religiøse subjektivismes hybris. Den håndhevelse av «das Prinzip des kritischen Denkens» som gjerne brukes til å gjennemføre den nevnte transscendering med, er selvsagt en *autonom* funksjon,[103]) og selv om Barth i sin Dogm. av 1932 prinsipielt har kvittet sig med den autonome tenknings prinsipp i teologien og derfor også har brutt med de øvrige ledende dialektikere,[104]) så tvinges han

---

101) Påstanden om at det 19. årh.s teologi skulde ha mistet hvad Br. kaller «den Sinn für das *Nichtmenschlisch-Objektive*» og så å si redusert religionen til psykologi og historie (jfr. Erl. s. 2) må føre til den rene *karikatur*. Når det således sies at for Schl. «alles Objektive ausserhalb der Religion fällt, und für diese selbst nur die reine Subjektivität übrig bleibt» (Myst. s. 175), betyr det egentlig en forvrengning av Schl.s subjektivisme. Denne består ikke i at religionen tenkes uten forhold til det objektivt-guddommelige (dette er for Schl. som for Br. alle tings uanskuelige «Ursprung»), men i at religionsproblematikken *metodisk* orienteres ut ifra det religiøse subjekt. Også Barths Schl.-kritikk i Prol. av 1928, § 18, 2 lider av samme ensidighet. — 102) Dette synes å være den egentlige mening med de mystisk klingende formler i Barths Röm. hvor «det nye menneske» identifiseres med Kristus o. s. v., jfr. fremstillingen i min art. i T. T. K. 1935, s. 214 f. og 220 som forsåvidt herved korrigeres og suppleres. Utvilsomt har også andre motiver gjort sig gjeldende, særlig i B.s første periode, men selve *pointet* synes likevel å ha ligget i de «allusjoner til bibelsk og reformatorisk tankegang, som finnes overalt i Röm.» (min art. o. a. s. 233). — 103) Jfr. Aug. *Messer:* «— in der Tat dürfte sich seine (Barths) Art, wie er den Römerbrief auslegt, als ein vortreffliches Beispiel *autonomer* Geisteshaltung charakterisieren lassen» (Sören Kierkegaard und Karl Barth, Stuttgart 1925, s. 175 ff.). Smlgn. T. *Bohlin* til Barths skriftprinsipp i *Prol.:* «Dass dieser «rechte Biblizismus» grundsätzlich nur ein verkleideter religiöser Subjektivismus ist, liegt auf der Hand» (Glaube etc. o. a. s. 96, anm.). — 104) Jfr. min art. i T. T. K. 1935, s. 222 ff. og smlgn. Barths «*Nein!*» til Brunner (Theol. Existenz heute, nr. 14), hvor «das Prinzip des kritischen Denkens» med fynd og klem blir av-

fremdeles av den filosofiske form det spesifikt barthske finitum non capax infiniti har fått,[105]) til å *ende* der hvor hans teologiske antipode *begynner:* i Guds «Nicht-Gegenständlichkeit» (Gud kan ikke være objekt!).[106]) «Nur die Bestimmung möchte ich nicht gern aufnehmen,» sier Schleiermacher om åpenbaringen,[107]) «dass sie eine Wirkung sei auf den Menschen als erkennendes Wesen. Denn alsdann ist die Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre; und hiebei glaube ich nicht dasz wir stehen bleiben können.» Dette, som for Schl. er det *første* og grunnleggende ord om saken, er for Barth like til idag det *siste* ord om åpenbaringen: «Inhalt des menschlichen, auch des dogmatischen Denkens, wird das Wort Gottes in der Schriftoffenbarung ja gerade *nicht.*»[108]) Mens åpenbaringens innhold for reformasjonen likefrem var identisk med hvad den kalte «evangeliets rene lære», blir innholdet i det profetiske og apostoliske vidnesbyrd for Barth i siste instans bare et menneskelig «Zeugnis» om en transscendent «Entscheidung» i Gud, som er det egentlige «Wort Gottes».[109]) Dette beror øiensynlig på at Barth med idealismen deler den falske filosofiske forutsetning at alt som kommer inn i menneskets empiriske bevissthet, på sett og vis må bli et uttrykk for menneskeåndens autonomi, og at han derfor bare kan tenke sig menneskets selvtenkning ophevet derved at tenkningen overhodet på det avgjørende punkt ophører.[110]) Resultatet er i hvert fall at Barth — i det minste i teorien — tross all polemikk mot den mystisk-idealistiske antiintellektualisme[111]) og tross all betoning av troens forsantholden er betenkelig nær ved *i siste omgang å gjøre felles sak med all*

---

ferdiget: «Gibt es einen dickeren Hochmut als den eines gewissen Kierkegaardianismus? Hat es je einen ausgesprocheneren Prometheismus gegeben als den der Philosophie der an sich selbst verzweifelnden Existenz?» (s. 55). Ikke uten grunn antyder Barth at der kanskje i hans eget «Römerbrief» finnes uttrykk for den hybris som her fordømmes (jfr. ibid. s. 50).

105) Selv om Barth avviser denne ortodoks-reformerte formel (Dogm. s. 231), så er det uten tvil hans reformerte innstilling som gjør det mulig for ham å forene kirkelig ortodoksi med den umulige påstand at «das Wort Gottes ist ungeschaffene Wirklichkeit, identisch mit Gott selber» (Dogm. s. 163, jfr. s. 141), hvorav følger at troen beskrives i radikal-mystiske termini som «ein nicht zu verdiesseitigendes Jenseits» (s. 233). Om den veldige forskjell mellem det barthske og det calvinske non capax se Klaas *Schilder,* Zur Begriffsgeschichte des «Paradoxon» (Kampen, Holland 1933), kap. IV. — 106) Jfr. Prol. s. 96. — 107) Gll. § 10, «Zusaz». — 108) Prol. s. 450. Schl. begynner med å slå fast at «jedes irgendwie Gegebensein Gottes (bleibt) völlig ausgeschlossen» (Gll. § 4, 4), og går så over til å vise hvilken betydning trossetningene likevel kan ha. Barth derimot begynner med å tilskrive trossetningene all mulig betydning, men ender alltid uvegerlig med å hevde at det *egentlige* gudsord er og blir noget *kvalitativt* annet enn «das von uns im Glauben erinnerte und erwartete Wort Gottes» (jfr. Dogm. s. 145). — 109) Jfr. Dogm. s. 162 ff. og smlgn. s. 141 ff., 149 ff., 168 ff. og 182 ff. — 110) Se Sv. Aalen, o. a. T. T. K. 1936 s. 181, anm. 1 og smlgn. ibid. s. 161, 163 f. og 165 ff. — 111) Jfr. Dogm. s. 139 f. og 211 f.

ortodoks kirkelig teologis verste fiende: fornektelsen av dogmets *konstitutive* betydning for troen! Konsekvensen blir også her uvegerlig en identifikasjon av Guds Ånd og menneskets ånd — om enn bare som en transscendent analogia fidei.[112])

Barth vilde ikke ha hitført en slags ortodoks vending i teologien og skapt den tyske «Bekennende Kirche» dersom dette også i praksis var hans siste ord, men tendensen til en spiritualiserende forflyktigelse av Ordet er likevel påtagelig nok og *kan* bli en fare for kirken likefullt som den schleiermacherske rasjonalisme.[113]) Forsåvidt gir «den nyeste teologi» ingen som helst grunn til «en endring av våre teologiske retningslinjer» i den bekjennelsestro leir her hjemme. Menighetsfakultetets teologi har med største klarhet og sikkerhet gjort gjeldende den evangeliske teologis shibbolet: bekjennelsen til evangeliets rene lære efter Guds ord — og dermed gjort front både mot rasjonalisme og spiritualisme.[114]) Forsåvidt vil vi heller ikke med de følgende utredninger bringe noget prinsipielt nytt. Skulde der overhodet skje nogen «endring», da måtte den bestå i at det krav om bekjennelsestroskap som førte til oprettelsen av M.f., nu også *uttrykkelig* utstrekkes til å gjelde de *lutherske* bekjennelsesskrifter. Bare med disse er det mulig å møte *vår* tids store fare: kryptoliberalismen.[115])

II.

1. Nyprotestantismens siste *metafysiske forutsetning* i prinsipplæren er det idealistiske grunnaksiom hvorefter Gud står i en indre vesenssammenheng med mennesket efter dets åndsside slik at den subjektive menneskelige bevissthet på en eller annen måte tenkes vesensmessig konstituert av det objektivt-guddommelige. Av dette følger så nyprotestantismens *metodiske grunnsetning* hvorefter det guddommelige i sin relative transscendens erkjennelsesmessig kan

112) Jfr. Dogm. s. 257 f. og smlgn. anm. 105 ovenfor. B. søker gjennem «die Schärfe des wirklichen Schöpfungsgedankens» (Zur Lehre v. H. Geist, o. a. s. 43) energisk å opretthold skillet mellem Guds Ånd og menneskets ånd, men tvinges til sist av sine forutsetninger til å la den «Beziehung» Gud skaper ved Ånden i troen, være en «Beziehung seiner selbst zu sich selbst» (Dogm. s. 473). Er troen «ein nicht zu verdiesseitigendes Jenseits», kan den jo ikke være *skapt i* dette ords egentlige mening. — 113) Om den barthske nyortodoksis tendens til en spiritualistisk opløsning av den sanne kirkelige ortodoksi se H. Sasse: «Union und Bekenntnis», Schriftenreihe «Bek. Kirche» nr. 41/42, München 1936. — 114) Riktignok fører Hallesbys prinsipplære i den teologiske erkjennelsesteori ikke vesentlig ut over Ihmels, men enhver som har tilegnet sig grunnsynet i H.s teologi som helhet betraktet, vil vite at det her dreier sig om en «Theologie des Wortes» av langt større teologisk klarhet og sikkerhet enn det meste av det som gjør krav på denne betegnelse. — 115) Denne kan utmerket godt skjule sig

nåes ut ifra den menneskelige åndsimmanens. Dermed blir Gud prinsipielt redusert til et upersonlig verdensforklaringsprinsipp ut ifra problemstillingen ånd-natur samtidig som menneskets gudsbevissthet får sitt egentlige hvilepunkt i fornuftens autonomi. Mens nu den liberale teologi ut ifra den idealistiske utviklingstanke tenker sig åpenbaring og tro som en utfoldelse i tiden av den evige vesenssammenheng mellem Gud og menneske, søker Erlangerteologien ut ifra en pietistisk anstrøket kirkelig orientering å modifisere det hele i supranaturalistisk retning ved å la selve vesenssammenhengen bli om ikke konstituert så i hvert fall restituert gjennem en akt i tiden, men dette betyr ingen prinsipiell endring i problemstilling og metode. Den barthske teologi derimot søker en tankemessig sett sterkere løsning ved å forlegge den nevnte vesenssammenheng til en uerkjennelig transscendens, men følgen er bare at åpenbaringen midt i en relativt ortodoks dogmatikk blir stående uten innhold samtidig som troen også her får sitt tyngdepunkt om ikke direkte i det subjektive, så i hvert fall i dettes transscendente eller «eskjatologiske» forlengelse.[116])

En virkelig *radikal nyorientering* i retning av bibelsk-reformatorisk tenkning kan bare komme i stand når vi istedenfor mer eller mindre sterkt å *modifisere* det idealistiske grunnaksiom ganske enkelt *forlater* det og setter et prinsipielt annet isteden. Den egentlige intensjon i alt som virkelig fortjener navn av teologi, kan bare gjennemføres når den kristne åpenbaringstros grunnaksiom: at Kristus er Guds ord (Johs 1, 1 ff. 14; Hebr 1, 1 ff.) ikke gjøres til et uttrykk for, men virkelig *settes istedenfor* den idealistiske grunntanke om den metafysiske vesenssammenheng mellem Gud og menneske. Dette kan bare skje når vi opfatter Kristus-åpenbaringen i den (idealistisk sett) «naive» forstand hvori ortodoksien opfattet den, nemlig slik at *Guds ord* i bokstavelig forstand er *direkte identisk* med det profetiske og apostoliske Kristus-vidnes-

---

også under den moderne tale om «reformatorenes syn» o. lign. En «evangelisk» teologi som nok forstår å citere Weimarana og Calvins Institutio, men skyr bekjennelsesskriftenes klare definisjoner, kan like godt som f. eks. ritschlianernes påberopelse av Luther bli et arnested for vilkårligheter.

116) Den vesensmessige analogia entis, som anvendt i troserkjennelsen i *tiden* iflg. Barth er «*die* Erfindung des Antichrist» (Dogm., Vorwort, s. VIII), godtas av B. når det gjelder *evigheten* (jfr. s. 65 og 485) og betraktes da som en fullendelse av hans egen analogia fidei (jfr. ibid. s. 257 og smlgn. ovenfor s. 159 med anm. 112).

byrd og at *Guds Ånd* derimot *hverken direkte eller indirekte,* hverken det hos naturlige eller hos det gjenfødte menneske, hverken i tiden eller i evigheten er eller blir identisk med den menneskelige ånd. Den viktigste forutsetning for dette radikale brudd med den idealistiske vesenstenkning ligger i den rette forståelse av *den kristelige skapertanke.*[117]) Ifølge denne er menneskets virkelighet ikke konstituert av Guds vesen, men av Guds personlige *vilje,* og Gud er *absolutt transscendent* idet hans virkelighet ligger helt og holdent utenfor menneskets virkelighet overhodet. Åpenbaringen må da bli virkelig *personlig selvmeddelelse* fra Guds side og ha et innhold som mennesket ikke på nogen som helst måte er i stand til å erkjenne ut ifra sig selv om det enn i kraft av sin formale gudlikhet (personalitet) har en rent formal forutsetning for å forstå det som slik blir meddelt. La være at idealismens erkjennelsesprinsipper i stor utstrekning har sin gyldighet innenfor den rent immanente virkelighet hvor den menneskelige bevissthets erkjennelsesnormer på sett og vis må bli målestokken for alle ting. Men å gjøre disse prinsipper gjeldende for Guds virkelighet og Guds frie selvmeddelelse er ganske enkelt meningsløst — for det første fordi «ingen vet hvad som bor i Gud uten Guds Ånd» (1 Kor 2, 11), for det annet fordi åpenbaringen efter sitt centrale innhold ikke er uttrykk for nogen nødvendighet i Gud, men for «hans viljes fri råd» (Ef 1, 5, jfr. v. 9 f. og smlgn. Rom 16, 25 f., Ef 3, 5. 9 og Kol 1, 26). For øvrig behøver vi her ikke å gi nogen nærmere begrunnelse av denne bibelske åpenbaringstanke i dens motsetning til idealismen da spørsmålet om «kunnskapen i Ordet» alt før er blitt mer utførlig utredet i dette tidsskrift ut ifra samme grunnsyn.[118])

117) Følgende hovedmomenter kommer i betraktning: 1) *Creatio ex nihilo* betyr at verden og mennesket er satt ved en fri viljesakt av Gud og derfor er uten enhver metafysisk identitet eller kontinuitet med Guds virkelighet, d. v. s. Gud er absolutt transscendent i forhold til menneskets virkelighet, jfr. 1 Tim 6, 16. 2) *Imago Dei* betyr a) at menneskets eksistens som fornuftsvesen er konstituert av en formal analogi med Guds person, jfr. Gen 1, 26 ff., 1 Kor 11, 7, Jak 3, 9 (det formale gudsbillede), b) at mennesket er bestemt til et etisk-religiøst liv som ikke konstitueres av skapelsen, men av Guds åpenbaringsord, jfr. Ef 4, 23 f., Kol 3, 10 (det materiale gudsbillede). 3) *Revelatio generalis* består i at der i det skapte er nedlagt en teleologi som svarer til det materiale gudsbillede, jfr. Rom 1, 20 f.; 2, 14 f.; Acta 14, 17 og 17, 25 ff. Da det materiale gudsbillede er utslettet på grunn av synden, kan denne teleologi bare erkjennes gjennem revelatio specialis. — 118) Se den før nevnte artikkel av *Sverre Aalen,* T. T. K. 1936, s. 154 ff., som helt dekker også min opfatning.

Her skal vi se nærmere på den *metodiske* side av saken. Nyprotestantismens πρῶτον ψεῦδος i det teologiske metodespørsmål er dens anvendelse av *den idealistiske autonomitanke,* for denne gjør det umulig å opfatte åpenbaringen som guddommelig selvmeddelelse i den ovenfor nevnte forstand. Er åpenbaring og tro bare den historiske utfoldelse av idéer som prinsipielt er uttrykk for menneskeåndens egen vesensgrunn, da kan det ikke undgås at åpenbaringens subjekt egentlig blir menneskeånden selv i erkjennelsens akt slik at trosinnholdet fremtrer som det religiøse menneskes «Selbstaussage» — med den følge at den historiske åpenbaring bare blir en vehikel for den mystiske (jfr. den nyprotestantiske «Urbild»-teori).[119]) Denne reduksjon av den kristelige åpenbaringstanke overvinnes hverken ved at en lar trosutsagnene være den *gjenfødtes* «Selbstaussage» (Frank) eller ved at en forlegger deres egentlige innhold til *transscendensen* (Barth), men bare ved at en innser at troens innhold overhodet ikke kan være menneskelig «Selbstaussage» i nogen som helst forstand. Er åpenbaringen i Kristus en meddelelse av noget som har sitt ophav og sin gyldighetsgrunn utenfor menneskets virkelighet overhodet, da er åpenbaringens subjekt alene Gud selv og det vel å merke i den eksklusive forstand at ikke bare inspirasjonen av det en gang for alle gitte historiske ord, men *også menneskets subjektive tilegnelse av dette inspirerte ord er et verk av Guds Ånd,* jfr. 1 Kor 2, 10—16. Riktignok er mennesket selv troens subjekt, men så sant «det som hører Guds Ånd til», bare kan dømmes πνευματικῶς, d. e. *ved Ånden* (1 Kor 2, 14), da kan tilstedeværelsen av denne bedømmelse *ikke sikres gjennem noget metodologisk formulerbart prinsipp,* for selv om Åndens åpenbaringsgjerning skjer *i* den menneskelige erkjennelse, kan troserkjennelsen aldri skje *i kraft av* noget autonomt prinsipp hos mennesket, men bare i kraft av Åndens suverene skapelse i mennesket, for ellers vilde den ophøre å skje *ved Ånden.* Med andre ord: så sant Ånden er guddommelig *person,* da kan det som gjøres av Ånden — selv om det gjøres i og ved mennesket — aldri bli et metodisk prinsipp i menneskets hånd, for *der kan ikke gis en menneskelig metode for det Gud gjør,* således heller ikke for det

119) Jfr. *Hallesbys* kritikk av «vurderingsteologien», Den kristelige troslære I, 2. opl. (cit.-tegn i det følg.: Prinsippl.), s. 147 ff.

han gjør når han ved sin Ånd «gir hjertene oplyste øine til å forstå —» (Ef 1, 17 f.). Dette er vår grunnleggende antitese i forhold til anvendelsen av den idealistiske autonomitanke i teologien.

Den kritiske innledning ovenfor (I) har tydelig vist at vi her står overfor et *enten-eller* hvis annet alternativ uvegerlig betyr en identifikasjon av Guds Ånd og menneskets ånd og dermed også en opløsning av Guds ord. Den etisk-religiøse autonomitanke har i virkeligheten sitt sanne ophav i syndefallets «I skal bli likesom Gud og kjenne godt og ondt» (Gen 3, 5) og rammes selv i sin mest moderate form uvegerlig av reformasjonens dom over «*svermeriet*», hvorefter subjektivismen er «aller Ketzerei — — — Kraft und Macht».[120]) Reformasjonen var så langt fra innledningen til «eine Periode des Subjektivismus» (Frank)[121]) at det tvert imot var dens hovedanliggende i forbindelse med troserkjennelsen å *utrydde enhver snev av subjektivisme*. Og denne reformatoriske intensjon var også et av de drivende motiver i ortodoksiens lære om testimonium Spiritus Sancti. Meningen med denne lære er først da riktig forstått når det er klart at det moment som i annen erkjennelse utgjøres av den rasjonale autonomi, i troserkjennelsen representeres av «Åndens veiledning» til sannheten (Johs 16, 13) slik at *autonomi og pnevmatonomi utelukker hinannen*. Nettop fordi troserkjennelsens *innhold* står i en eksklusiv særstilling i forhold til ethvert annet erkjennelsesinnhold (jfr. 1 Kor 2, 6—9), må troserkjennelsen også som *funksjon* stå i en *særstilling*. Dette betyr at vi helt må bryte med det 19. århundres apologetiske forsøk på å overføre forskjellige modifikasjoner av en filosofisk erkjennelsesteori til teologien. Virkelig *teologisk* blir erkjennelsesteorien først når *den Hellige Ånds gjerning uløselig inngår i selve de erkjennelsesteoretiske definisjoner.* *(Forts.)*

---

120) Schmalk. art., 3. del, VIII, 9. Jfr. 5: «Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam og Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äusserlichen Wort Gotts auf Geisterei und eigen Dünkel führet». Disse ord gjelder efter sammenhengen *både* det mer moderate pavelige svermeri, «darin der Bapst rühmet, «alle Rechte sind im Schrein seines Herzen»» (ibid. 4) *og* «unsere Enthusiasten» (ibid. 6), d. v. s. spiritualistene, hvis program: «gjennemførelsen» av reformasjonen ved opløsning av skriftautoriteten tydelig går igjen i den nyprotestantiske rasjonalisme, jfr. følgende definisjon: «Enthusiasten, das ist, Geister, so sich rühmen ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder münchliche Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer thät und noch viel thun heutiges Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen» (ibid. 3). — 121) Gew. I s. 8.

VÅRT FORHOLD TIL DET GAMLE TESTAMENTE, PRAKTISK OG TEORETISK

(FOREDRAG PÅ TEOLOG-AFTEN VED MENIGHETSFAKULTETET 12. MARS 1937. HER NOE UTVIDET)

Av Ivar P. Seierstad.

Det er komitéen for teolog-aftnene som har gitt mig emnet. Den har også vært så vennlig å nevne de punkter som man særlig ønsket jeg skulde komme inn på. Det er jeg meget takknemlig for.

Er det så at prestetjenesten frem for alt er ministerium verbi divini, så er opgaven for enhver av oss å bli en best mulig tjener for Guds ord. En best mulig tjener for Guds ord, også slik som det er gitt til menigheten i Det gamle testamente. Det gamle testamente utgjør jo sammen med Det nye kilden og grunnlaget både for vår egen personlige tilegnelse av Ordet og for vår forkynnelse av det. Derfor leser vi D. g. t. for vår egen del. Derfor søker vi å sette oss best mulig inn i det ved teologisk studium.

Når det altså nu spørres om «vårt» forhold til D. g. t., vil det si det forhold som du og jeg og alle vi som søker å utdanne oss til en tjeneste for Gud i den evangelisk-lutherske kirke, står i til D. g. t. Er vårt praktiske forhold til D. g. t., og er vårt teologiske syn på det av den art at det gjør oss skikket, og best mulig skikket til å bli tjenere for Guds ord?

Vi er straks klar over at det er et meget alvorlig spørsmål.

Kirkens forhold til Skriften har alltid vært kjennetegnet av bønn og arbeide. Under frykt og beven, under møie og anfektelse har

de store bibellesere og bibeltolkere ned gjennem tidene vunnet stigende klarhet over Guds ord. Slik er de blitt i stand til å tjene både samtid og eftertid med Ordet. Tro så ikke du at du kan bli skikket for ministerium verbi divini for noen billigere pris! Skriften «gir» i samsvar med det mål av opmerksomhet og iver man anvender under arbeidet med å trenge inn i den. (Sml. Mk 4, 24.) Den som trakter efter Den hellige ånds lys over Skriften, må både be og arbeide. Bibelstudiets egenartede lykke har sin kilde i den hemmelighetsfulle forbindelse mellem *arbeidet* og *Ånden*, når der arbeides i tro og med bønn.

En viktig forutsetning for all praktisk bruk av Bibelen, til egen så vel som til andres opbyggelse, er at man *holder den for å være Guds ord.*

Skriften har visstnok makt til å hevde sin autoritet og bøie et menneske i kne som ikke før har respektert den som Guds ord. Det er noe av Skriftens guddommelige karakter som ytrer sig i den eiendommelig skapende kraft hvormed den formår å gi sig selv en absolutt autoritativ stilling i den troende menighet og hos den enkelte som i troens lydighet begynner å gi sig inn under dens innflytelse. Også denne siden ved Skriften har evangeliets og ikke lovens art. Den hevder sin autoritet ved indre overbevisning, slik at den som ikke tør og kan og vil sette noe op *mot* eller ved *siden* av Skriften, ikke oplever dette underordningsforhold som noen tvang, men tvert imot som en frihet, fordi det bæres oppe av en tilskyndelse og trang som Skriften selv fremkaller. Bibelens autoritetskrav skriver sig selv inn i hjertet, derfor er vår underordning under Skriften ikke en bokstavens tjeneste, men en Åndens tjeneste.

Men det er først når vi går til Skriften med troens ærefrykt og troens tillit at den fortsatt åpner sig for oss og fører oss fra lys til lys. Det henger jo sammen med den hellige Guds vesen. Haugene må jevnes, dalene fylles og det krokete rettes der hvor ærens konge skal dra frem med sin frelse.

Det er Ordet selv som skaper denne stilling til Bibelen. Men vi må *la* Ordet skape denne stilling hos oss, og forbli i den. Vi må på alle områder være villig til å la oss lære og la oss si av Skriften selv. Også når det gjelder spørsmålet om dens egen karakter og

beskaffenhet. Bare det vidnesbyrd den selv direkte og indirekte avlegger, har noe å si.

Det gjelder for oss at vi ikke tar noe fra, og heller ikke legger noe til, som det heter i Johannes åpenbarings siste kapitel. Mange er meget redde for å ta noe *fra*. Og det med full grunn. Men samtidig er de så merkelig uredde for å legge noe *til*, av sin egen fornufts deduksjoner. Skjønt *det* er likeså stor helligbrøde. Vi har ikke lov til å fare frem efter vårt eget hode og til Skriftens formentlige ære tildikte den en beskaffenhet som den efter sitt eget vidnesbyrd ikke har.

Vi er altså enige om at det er Skriften selv som må bestemme vårt forhold til Det gamle testamente. Den må være bestemmende både for grunnsynet og grunnstillingen hos oss.

Det er nu hevet over all tvil at Jesus og apostlene har holdt D. g. t. for å være Guds ord, og har brukt D. g. t. som Guds ord. Og det er forutsetningen for alle nytestamentlige forfattere.

Selv om 2 Tim 3, 16 nok ikke skal oversettes «den hele skrift er innblest av Gud etc.», men «all skrift som er inngitt av Gud er også nyttig til undervisning etc.», så viser sammenhengen at det dreier sig om de hellige skrifter i Det gamle testamente.

Vi bør imidlertid legge oss vel på hjerte at Skriften ikke gir oss noen lære om på hvilken måte inspirasjonen er foregått. *Vår kirkes bekjennelsesskrifter har også i dette stykke fulgt Skriftens eksempel.* Kommer noen og forlanger at vi skal hylde en bestemt teori om inspirasjonens «hvorledes», så avviser vi dette som et nytt og fremmed åk, som aldeles ikke skal legges på disiplenes nakke.

Å bringe stillingen til den dogmatiske utformning av inspirasjonsbegrepet fra 1600-tallet, eller endog fundamentalistenes i den nyere tid, i forbindelse med spørsmålet om troskap mot Skrift og bekjennelse, er et mistak som kommer av manglende kjennskap både til Skriftens eget vidnesbyrd og til den kristne kirkes stilling til den ned gjennem tidene.

De gammellutherske dogmatikeres inspirasjonsteori betød som lære betraktet noe fullstendig nytt i den kristne kirke.[1]) Bare fordi dens ophavsmenn hadde ry for streng ortodoksi, er den siden blitt nevnt som den «ortodokse» inspirasjonslære. Historisk og saklig

1) Sml. Siegfrid Goebel: Die Inspiration der Bibel, Lpz. 1927.

sett burde den snarere betegnes som den heterodokse. Den møtte motsigelse av dogmatikere i dens egen tilblivelsestid. *Og aldri er den blitt til offentlig-kirkelig lære. Intet kirkesamfund har optatt den i sine bekjennelsesskrifter.*[2])

Vi har altså kun å holde fast på inspirasjonens faktum *slik som det er bevidnet i D. n. t.* Her er ikke stedet til å utvikle så meget av hvad der på Skriftens grunn er å si om inspirasjonen.[3]) Vi griper bare ut noen momenter som har særlig interesse for det vi ønsker å si om vårt forhold til Det gamle testamente.

Når de gammeltestamentlige skrifter i 2 Tim 3, 16 blir betegnet som «inngitt av Gud»,[4]) vil det vesentlig si det samme som 2 Pet 1, 21: drevne av Den hellige ånd fremførte *mennesker* profetisk tale hvis egentlige kilde var *Gud.* (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι).

Spør vi så videre efter denne inspirasjons art og mening, får vi et ganske tydelig svar i sammenhengen i 2 Tim 3, 16: All skrift som er inngitt av Gud er som sådan nyttig til undervisning, til refselse, til rettledning, til optuktelse i rettferdighet, forat gudsmennesket skal bli fullkomment, duelig til all god gjerning. Eller som det sies ennu knappere i verset forut: de hellige skrifter kan gjøre vis til frelse ved troen på Kristus Jesus. Det er altså dette Gud har hatt for øie med den inspirerende innvirkning ved Skriftens tilblivelse: At Skriften kunde bli et guddommelig redskap til å meddele visdom til salighet, et middel til å skape og fremme kristelig tro og liv, slik at de som tror på Kristus Jesus, ved Skriftens lys og kraft kan vokse frem til fullkomne gudsmennesker. Sml. 1 Kor 9, 10; 10, 11; Rom 15, 4.

Inspirasjonen er den guddommelige innvirkning på de gammeltestamentlige forfattere som har gitt deres vidnesbyrd den kvalitet

---

2) Formula consensus Helvitici 1675 har den mekaniske diktat-inspirasjons-teori, men denne formula er aldri blitt offisielt trykt, og var bare en kort tid anerkjent i noen sveitsiske kantoner. — 3) Se O. Hallesby: Den kristelige troslære I, 2. opl. 1925, § 22: Troen og Den hellige skrift. — 4) θεόπνευστος kan muligens være å ta i betydningen «gudbeåndet». Det vilde da være tenkt på skrifter hvori Guds Ånd lever og virker. Hvilken oversettelse man enn foretrekker, vil det saklig sett komme ut på ett. Gudbeåndet på den nevnte måte vilde forutsette at de var gudinngitt, og på den annen side forutsetter de virkninger som stedet tilskriver de med theopnevstos karakteriserte skrifter, at de i sannhet også er gudbeåndet: de virker i retning av gudsmenneskets fullkommengjørelse, er altså fylt og gjennemtrengt av den åndsmakt som er i stand til å frembringe Kristus-liv i den enkelte og i menigheten.

at de kan tjene formålet: Å gjøre vis til frelse ved troen på Kristus Jesus.

Dette bør vi merke oss vel. D. g. t. er inngitt av Gud, ikke for å gjøre oss vise i kosmologi, geografi, arkeologi og historie etc., men for å gjøre oss *vise til frelse*. Inspirasjonen innebærer ikke at de forestillinger som vi møter i D. g. t. om himmelens og jordens skikkelse, om geografiske, ethnologiske og historiske forhold er gitt oss som en ufeilbarlig, guddommelig belæring. Vil vi være tro mot Bibelens direkte og indirekte vidnesbyrd, da kan vi alene la vårt inspirasjonsbegrep omfatte den siden ved D. g. t. som tjener til å virkeliggjøre dens guddommelige hensikt og mening.

Slik har her hos oss teologer som Lars Dahle, Sig. Odland og O. Hallesby forstått inspirasjonen.[5]) Det beror på en for teologer utillatelig mangel på saklig innsikt om noen fremdeles med 1600-tallets skoleteologi, eller med The Worlds Christian Fundamental Assosiation av 1918 vil hevde «feil»-frihet også på områder som ikke har noe med Skriftens formål å gjøre.

Som lutherske teologer bør vi imidlertid holde uryggelig fast ved det lutherske «est» også når det gjelder spørsmålet om Skriften som Guds ord. Også om Det gamle testamente sier vi at det *er* Guds ord. Ikke bare et *vidnesbyrd om* Guds ord, slik som det uttrykkes innenfor en del av den nyere teologi.

Men likeså litt som vi skal nekte at brød og vin i nadverden er og blir brød og vin, og ikke forvandles, som katolikkene sier, likeså litt skal vi nekte at Det gamle testamente har en historisk-menneskelig tilblivelse og en historisk-menneskelig karakter som kommer til syne på mange forskjellige vis.

Med rette har man funnet en analogi mellem gud-mennesket Jesus Kristus og Skriften med dens både guddommelige og menneskelige side. «Bibelen har den samme gud-menneskelige karakter som Jesus Kristus selv.»[6]) Jesus var efter kjødet Davids sønn, efter Hellighets Ånd Guds enbårne Sønn fra evighet av. Rom 1, 3 f. Så er også D. g. t. «efter kjødet» født ut av det israelittiske folks liv og historie, men «efter ånden» frembragt av den levende Gud selv i hans spesielle åpenbaring for det utvalgte folk.

---

5) Se litteraturhenvisningene sist i foredraget. — 6) Olaf Moe: Bibelens Kristus og Kristi bibel, Oslo 1929, s. 36.

Jeg kan umulig skille de to sidene fra hverandre og si: det der er kjød, og det der er ånd. For det er nettop ved å forene de to sidene med hverandre at Gud har kunnet rekke oss et livets brød som vi kan fatte og tilegne oss.

Tar jeg for mig et almindelig brød, så kan jeg ikke peke på bestemte deler og si: Det der er ren og skjær næring som min organisme kan tilegne sig og vokse ved, men det der er stoffer som mitt legeme ikke kan bruke. Det kan ikke tjene til liv og vekst. Mitt praktiske forhold til brødet er slik: Jeg går til bords uten å filosofere det minste over forholdet. Jeg ber Gud velsigne maten, og så tar jeg og *spiser* brødet slik som det er. Da får jeg nettop den næring jeg trenger.

Slik også med Det gamle testamente: Leser jeg det under bønn om Guds velsignelse og med den indre lydighet som er betingelsen for å få Guds Ånd, så skjer det under at noe av Ordet ved troen smelter sammen med mitt innerste åndelige jeg og blir livets brød for mig. Jeg opbygges og vokser ved det i mitt åndelige liv.

Jeg synes dog også å forstå at der er sider ved Det gamle testamente som forblir uvirksomme. Der er tanker og ord som ikke kan innforlives i en åndelig organisme som er født på den nye pakts grunn. Der er innslag av naturlig-menneskelig art som vel kunde tåles i — og til en viss grad forbindes med — det gudsforhold som hørte den gamle pakt til, men som ikke kan innoptas i det gudsliv som hører den nye pakt til. (Sml. Luk 9, 51—56.)

Men likesom jeg sier om brødet at det *er* brød, til tross for at jeg vet at der er bestanddeler i brødet som min organisme ikke kan opta i sig, så sier jeg om D. g. t. at det *er* Guds ord. Og omgåes jeg rett med D. g. t., vil dets eiendommelige forening av blivende guddommelig og forgjengelig menneskelig ikke være til skade, men nettop tjene til å virkeliggjøre dets formål: å gjøre *vis* til frelse ved troen på Kristus Jesus. Det er en overordentlig nåde av Gud at han har gitt oss D. g. t. akkurat slik som det er.

Står vi i troens samfund med Jesus Kristus, da får vi under flittig og lydig bruk av D. g. t. erfare at dets vidnesbyrd er et virkelig og virksomt nådemiddel. Det er et inspirert Guds ord, organ for Guds dømmende, frelsende, nyskapende og forløsende gjerning med oss.

Jeg tror på Det gamle testamentes inspirasjon; — dog ikke fordi det har lykkedes fundamentalistene å bevise at haren i Lev 11, 6 virkelig tygger drøv, eller fordi man med noen fortolkningsknep kan få gangen i skapelsesberetningen til å stemme med hvad moderne videnskapsmenn for tiden mener om verdens tilblivelse! — Om hundre år vil for øvrig videnskapen sannsynligvis mene noe annet enn idag. — Men jeg tror på Det gamle testamentes in-spirasjon fordi jeg erfarer dets — ek-spirasjon. Når jeg leser D. g. t. under bønn, med viljen til å la Ordet gjennemlyse mig, dømme mig, trøste mig og lede mig, da kjenner jeg mig berørt og grepet av den Ånd som bringer et menneske ned for Jesu Kristi kors. Den Ånd som driver og drar til Kristus og gjør ham større og mer uundværlig for et menneske. Det er bare *en* ånd som kan ha denne virkning, Guds Hellige Ånd.

Jeg sier altså om D. g. t. *som helhet* at det *er* Guds ord. Det betyr dog ikke at vi kan ta hvert enkelt ord for sig, et hvilket som helst bruddstykke av Skriften og si: Det er Guds ord. D. g. t. selv forteller mig nemlig at vi der har ord av djevelen, ord av ugudelige mennesker, ord av vise og fromme mennesker, og ord av uvise og dårlige mennesker. Ikke engang profetenes ord er allesammen = Guds ord. Vi har for eksempel bønner og klager av profeten Jeremia. I dem kunde der blande sig uedle ting. Hør hvad Herren en gang svarte på en klagebønn av Jeremia: «Dersom du vender om, så vil jeg la dig komme tilbake og stå for mitt ansikt, og hvis du skiller det edle ut fra det uedle, skal du være som min munn.» Jer 15, 19.

Bibelen må leses i sammenheng og med en av Guds Ånd oplyst forstand. Den må leses og forståes i samsvar med den guddommelige frelsesvilje som går igjennem den fra første til siste bok, den som får sin fulle åpenbaring og sin fulle utfoldelse i Jesus Kristus og i det nytestamentlige vidnesbyrd om ham.

I virkeligheten er det også slik den jevne troende kristen leser sitt gamle testamente. Det skjer vel som oftest helt umiddelbart og ureflektert under Åndens veiledning. Men enhver som leser D. g. t. i troen på Jesus Kristus, øver i virkeligheten en skjelnen som er ganske radikal og alvorlig. Meget mer radikal og alvorlig enn den kritikk som beskjeftiger sig med spørsmålet om historisk

riktige eller uriktige momenter i den jødiske tradisjon om de forskjellige bøkers og kapitlers tilblivelsestid og forfattere. Den instinktive, umiddelbare kritikk er så meget mer radikal og alvorlig, fordi den går på selve *innholdet*. Den øves selv av mennesker hvis dogmatiske *teori* sier dem at hver enkelt setning, ja, hvert enkelt ord er diktert av Gud.

Således vil vel neppe noen troende kristen med Åndens samtykke kunne gi sig hen til bønnen: «Gud, gi du vilde drepe den ugudelige!», Ps 139, 19. Eller innerst inne kunne tilegne sig og gjøre sig til ett med tanken i Ps 58, 11: «Den rettferdige skal glede sig fordi han ser hevn, han skal vaske sine føtter i blodet av den ugudelige.» Heller ikke vil vel en troende kristen kunne åpne sig for den glødende hevntørst som ligger i Ps 137, 7—9 og la sig fylle av stemningen og ånden i disse vers. «Babels datter, — — Lykksalig er den som gir dig gjengjeld for den gjerning du gjorde mot oss. Lykksalig er den som griper og knuser dine spede barn mot klippen!» Jeg går nu ut fra den mening som disse utsagn efter den likefremme ordlyd må ha hatt i disse menneskers munn og det menneskelige sinnelag som de er uttrykk for. Som vi allerede har sett av Herrens svar til Jeremia (Jer 15, 19) har han ikke godtatt slike rørelser hos sine tjenere.

Når vi i vår praktiske bruk av D. g. t. støter på slike ord, leser vi dem slik at vi i virkeligheten *ikke* leser dem. Der skjer bevisst eller ubevisst en avstengning overfor ordene, og de forblir uten virkning på oss. Der finner sted en skjelnen som er i pakt med den kritikk som Åpenbaringsånden selv har øvet allerede innenfor den gamle pakts egen tid.[7])

Jeg vet der er teologer som kan si og skrive: Hvert ord i D. g. t. er Guds ord. Det er kanskje mulig å legge en slik mening *inn* i dette utsagn at det kan forsvares. Jeg for min del kan dog ikke si det slik. For det vilde virke forvirrende og villedende på dem som forstår det efter ordlyden. Og særlig fordi det er i strid med D. g. t.s egen måte å anskue saken på. I Jobs bok 42, 7 sier Herren til temanitten Elifas: «Min vrede er optendt mot dig og dine to ven-

7) Hvordan der tross «uedle» momenter hos de fromme kunde være virkelig gudssamfund i den gamle pakt, har jeg søkt å vise i min brosjyre: Til forståelse av Det gamle testamente, Oslo 1937, kap. II, 5: Folkemoral og gudssamfund.

ner, ti I har ikke talt rett om mig som min tjener Job.» Her får altså de mange og lange talene av vennene den påskrift at de ikke taler rett om Gud. Da kan vi ikke si at hvert ord i Jobs-boken er Guds ord.

En annen sak er det at intet er kommet tilfeldig med i vår bibel. Gud har villet at vi skulde ha vårt G. t. nøiaktig slik som det foreligger for oss. Også slike partier som de tre venners taler i Jobs-boken tjener helheten og er med på å gi Bibelen den beskaffenhet at den kan tjene Guds hensikt med den: å gjøre vis til frelse, og gjøre gudsmennesket fullkomment. Gud har villet at vi også skulde kjenne til hvordan uforstandige mennesker tenker og taler om Gud, og om hans ledelse av sine barns skjebne.

Også hevnbønnene har sikkert sin funksjon innenfor helheten, en funksjon som det kanskje bare er gitt en Paulus å fatte, eller en der som han måtte være kommet i en slik selvløs samklang både med helligheten og kjærligheten hos Gud, at han er i stand til å uttale både Rom 9, 3 og 1 Kor 16, 22. I lyset av nytestamentlige steder som Rom 11, 7—10, med citatet av hevnbønnen i Ps 69, 23 f., forstår jeg at vi nok ikke er restløst ferdige med de gammeltestamentlige frommes forbannelsesønsker og hevnbønner bare med den «avblendning» som jeg nettop talte om, — så uundgåelig og nødvendig den enn er overfor det som *mennesket* har gitt uttrykk for i slike ord. *Gud* har også hatt sin mening med disse ting.

Alt slikt kan derfor sies å være Guds ord *i indirekte forstand,* nemlig når vi fatter Guds hensikt med å la slikt stoff komme med i vår bibelbok. Når vi forstår den funksjon det har innenfor Bibelens meningsenhet og i relasjon til Bibelens centrum Jesus Kristus. Men å si at hvert ord i D. g. t. som sådant er Guds ord, er villledende og i strid med Bibelens egen måte å anskue saken på.

Vi må vokte oss vel for å la våre tanker og teorier om Bibelen som Guds bok bestemme av fornuftslutninger om hvordan Bibelen må være for å kunne være Guds ord. Da kommer vi nemlig til opfatninger som hører hjemme hos tyrker og mormoner, og ikke hos kristne teologer. Den ortodokse muhammedanisme hevder om Koranen: «Alt hvad der står mellem dens to permer er Guds ord.»[8]) Koranen er bokstav for bokstav et umiddelbart og direkte uttrykk for Guds eget ord. Den var til fra evighet av, til stede i urskrift i den

[8]) I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 1910, s. 115.

syvende himmel. Men blev i en bestemt natt meddelt Muhammed av Gabriel. Da selvsagt uten minste feil og mangel i noen som helst retning. «In dem Begriffe des Unerschaffenseins eingeschlossen ist auch das geschriebene Koranexemplar mit seinen durch Tinte geformten und auf Papir geworfenen Buchstaben.» «Alles dies ist mit dem himmlischen Original identisch.» Op. cit. s. 115, 116. Sml. i det hele Goldzihers Vorlesungen Kap. III, 8 om gudsordets begrep i den islamiske teologi. På samme måte er det med The Book of Mormon. Den eksisterte først på urgammel hemmelig skrift på gullplater som engelen Moroni lot ham finne.[9]) Mormons bok var altså absolutt «feilfri i urteksten» slik som fundamentalistene påstår om originalhåndskriftene til Bibelen. — Det er nemlig slik det *naturlige menneske* tenker og nærmest *må* tenke, når det skal tenke sig en bok som skal være Guds ord.

Først når vi blir villige til på alle punkter å la oss lære av Skriften selv, hvordan det har behaget Gud å gi oss sitt ord, først da har vi forutsetningen for å få det rette bibelsyn.

Da vil vi ikke bli forvirret og anfektet om det ved et sammenlignende studium av de bibelske tekster viser sig at der kan være ulike og uforenlige fremstillinger av forhold som hører de jordiske og timelige ting til. Og som ingen betydning har for det som er den hele bibels gudgivne hensikt og mening: Å være en ufeilbarlig kilde og norm for tro, liv og lære. Også Luther var klar over mange av vanskelighetene på dette område. Men han lot sig ikke anfekte av dem: «historiae in scripturis frequenter concisae et confusae, das schwerlich zusamen(geht), ut negatio Petri et passio 4 euangeliorum seer confusissimae. ideo bekumer ich (mich darum) nicht, sed tantum, wo er hinauswill, videbo.»[10])

Frelsesåpenbaringen gjelder de ting som det naturlige menneske ikke kan erkjenne og ikke kan makte. De ting har Gud åpenbaret profeter og apostler ved sin Ånd. De har til og med fått guddommelig bistand til å finne ordene som de skulde uttrykke saken med, slik som vi hører i 1 Kor 2, 13: Vi taler «med ord som Ånden lærer, idet vi tolker åndelige ting med åndelige ord.» Det er altså

9) Edvard Meyer: Ursprung und Geschichte der Mormonen, Halle 1912, s. 17; s. 19 ff. — 10) W. A. XL 1; 126, 3 ff. Jfr. Holl: Luthers Bedeutung für den Fortschrift der Auslegekunst, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I Luther, 3. u. 4. Aufl. 1923, s. 574 f.

«de åndelige ting» som er meddelt på denne måten, ikke alt mulig mellem Bibelens to permer. Ikke minst i D. g. t. er det åndelig-religiøse innhold[11]) i vid utstrekning gitt i sammenheng med forestillinger og beretninger om ting og forhold som ikke kan henregnes til disse åndelige ting, som f. eks. momenter av det antikke verdensbillede, kongenes slekt og regjeringstid, deres gjøren og laden o. s. v.

Fra D. n. t. kan vi sammenligne de motstridende efterretninger i Mt 10, 10: *ikke* stav med, og Mr 6, 8: bare en *stav med*. Om disiplene har hatt stav med eller ikke ved denne bestemte anledning, er et spørsmål som er fullstendig uten betydning for vår frelse og for vårt liv og vår vekst som Guds barn. Skriften er ikke inspirert for å gi ufeilbarlig efterretning om staver, kriger, folketall og lignende utvortes data, men for å være en usvikelig veileder i *sannhet til salighet*. Om granskningen kan konstatere brist og mangler i overleveringen om de utvortes menneskelige ting og forhold, kan det ikke rokke den ubetingede tillit og underordning som Skriften selv gjør krav på, og selv skaper hos de troende, i de ting som angår kristelig tro, liv og lære.

Der er imidlertid ikke så ganske få som har vanskelig for å forene troens praktisk-personlige stilling til D. g. t. med sin teoretisk-teologiske innsikt. For enkelte kan denne vanskelighet medføre en ikke liten hindring og hemning i bruken av D. g. t. Jeg vet ikke noe bedre middel mot denne vanskelighet enn at man gjør klart for sig hvad det efter Bibelen selv vil si at Bibelen er Guds ord. Derfor har jeg gått såvidt utførlig inn på dette som jeg nu har gjort.

Så skal jeg, som man har bedt mig om, forsøke å si noe om synet på urhistorien, og derefter litt om vår stilling til den såkalte litterærkritikk.

Efter ordet i 2 Tim 3, 15—17 er heller ikke urhistorien gitt oss for at vi gjennem den skulde få greie på astronomiske, geologiske og ethnologiske forhold. Den er ikke gitt oss forat vi skulde kunne regne ut hvor mange år der er siden verdens skapelse, eller hvor mange generasjoner der var fra det første menneske til

11) Den modifikasjon som den gammeltestamentlige åpenbarings gradvis fremadskridende utfoldelse og dens økende klarhet og tydelighet betinger, må vi her la uberørt.

Abraham. Den er ikke gitt oss forat vi med ufeilbarlig sikkerhet skulde kunne si hvor lang tid det tok fra Gud lot lyset skinne over jorden til han skapte mennesket; eller forat vi skal kunne besvare spørsmålet om hvor Kain fikk sine kone fra. Men alt det stoffet som finnes der har — efter Guds *plan* med det — til opgave å gjøre oss vise til frelse ved troen på Kristus.

Gud har åpenbart sig for menneskene på den måten at han har latt sin guddommelige Ånd og sitt guddommelige liv gå inn i den historisk menneskelige tilværelse, uten å løse bærerne av dette liv ut av det miljø de levde i, og uten å rive dem ut av det verdensbillede de gikk ut fra i sin tenkning. Derfor møter vi i urhistorien et barnlig enkelt verdensbillede, og barnlig enkle forestillinger om slektens eldste historie. Og på ikke så få punkter kan vi konstatere at andre folk har hatt lignende forestillinger om forhold og tildragelser i menneskeslektens barndom. De folk og de kulturer som Israel efter sin oprinnelse og i sin senere historie hadde forbindelse med, har jo også hatt sine tanker om skapelsen, menneskets tilblivelse, flommen o. s. v. Jeg vet der er dem som er blitt anfektet ved å stifte bekjentskap med forskjellige likhetspunkter. De har spurt sig selv: Er kanskje alt sammen runnet av samme rot? Er det kanskje bare en relativ forskjell mellem Bibelens og andre folks fortellinger her?

Legger vi de såkalte religionshistoriske paralleller ved siden av urhistoriens beretninger og leser begge deler *i deres egen sammenheng*, vil vi snart bli klar over at det dreier sig om *to grunnforskjellige verdener*. Den gammeltestamentlige urhistorie har nemlig noe ganske annet å meddele oss. Den har noe ganske annet å fortelle om Guds forhold til den skapte verden og til menneskeslekten. Den har noe ganske annet å si oss om menneskets vesen og bestemmelse, om dets oprinnelige gudsforhold, og om den skjebnesvangre ulydighet som bragte synd, død og forbannelse inn i verden. Urhistorien vet også å berette om en Gud som søker samfund med menneskene og lar sig finne av dem. Det er en Gud som har en mening og et mål med slekten.

Gir vi akt på stoffets budskap, det som beretningene efter deres foreliggende form og sammenheng vil meddele oss, så får vi av D. g. t.s urfortellinger en meddelelse som ingen annen religiøs

litteratur vet å gi oss. Og det viser sig at den meddelelse som vi der får om Guds skapergjerning og om hans forhold til sin skapning og til menneskeslekten, finner sin organiske fortsettelse i de senere åpenbaringsdokumenter. Like til Bibelens siste bok, som taler om den nye himmel og den nye jord. *Intet annet folks fortellinger om verdens tilblivelse og om de første mennesker på jorden lar sig bringe i en slik organisk sammenheng med frelseså penbaringens centrum, frelsen ved Jesu død og opstandelse.*

Men når Gud skulde gi sitt folk en forberedende erkjennelse av sig selv som verdens skaper og menneskeslektens Herre, så måtte han gjøre det på den måten at Åpenbaringsånden benyttet sig av det forestillingsmateriale som var for hånden. Dette forestillingsmateriale kan meget vel ha sin oprinnelse i kulturer og religioner som ligger lengere tilbake i tiden enn det forholdsvis unge Israel. Der er ingen ting i veien for at momenter og trekk fra eldre fellessemittisk overlevering kan være innoptatt i den gammeltestamentlige fremstillingsform. Dette betyr ingenlunde at D. g. t. dermed kommer på linje med de tankesammenhenger hvori forestillingsmateriellet først er blitt utmyntet. — En ikke ukjent teologisk forfatter bruker stundom uttrykket «dette holder ikke stikk». Denne vending hører visstnok hjemme i kortspillsproget. Men det vilde være nokså forfeilet å sette vedkommendes teologiske syn i sammenheng med den ånd og mening som rår ved kortspillernes bord. Likeså forfeilet er det å sette den gammeltestamentlige urhistorie efter dens ånd og mening i sammenheng med den ånd og mening som rår for eksempel i de babyloniske myter. Forsåvidt tanker og forestillinger av almenmenneskelig oprinnelse er innoptatt i de gammeltestamentlige urfortellinger, gjør de tjeneste som byggeelementer. Når de er blitt sammenføiet til å uttrykke den meddelelse som Gud har villet gi sitt folk, er det blitt noe helt annet av dem enn da de forelå i de sammenhenger hvor disse forestillinger først blev til.

Domkirken i Trondheim er bygget av materialer som er brutt ut av fjell. Men ingen setter av den grunn domkirken på linje med en stenhaug eller en rå klippeblokk ute i naturen. Skapende ånd har vært virksom ved dens reisning og frembragt en helligdom som *er* noe ganske annet og *sier* oss noe ganske annet enn de natur-

gitte byggeelementer. En kjemiker vilde med sin videnskapelige analyse kunne bevise at der var de samme stoffer i et menneske som i sten, jord, vann og luft. Men fordi et høiere livsprinsipp har tatt disse stoffer i sin tjeneste og på skapende vis har latt dem gjenopstå i en levende organisme som det besjeler og behersker, har vi grunn til å hevde at den menneskelige organisme representerer noe kvalitativt forskjellig fra sten og jord.

Vi hevder at der er en kvalitativ forskjell mellem urhistorien i D. g. t. på den ene siden og de mytologiske fantasiprodukter i de gammel-orientalske religioner på den annen. Forsåvidt som der også i disse måtte finnes noen glimt av sannheten, hører de, likesom santalernes, gassernes og andre folks forestillinger om en høieste Gud, til den naturlige åpenbaring. Men D. g. t.s urhistorie er ikke å forklare som et nedslag av den almindelige gudsåpenbaring i natur og historie, men som en frukt av Guds spesielle åpenbaringsgjerning i Israel. Skulde jeg ganske kort si hvori dette kvalitative skille består, så måtte det bli slik: I D. g. t.s urhistorie finner vi *Kristus*. I de andre religioners forestillinger finner vi bare *homo religiosus*, det falne menneske med dets dikten og trakten.

Men vil du bruke urhistorien til å granske ut hvordan verden er blitt til i naturvidenskapelig forstand, eller til å utforske hvordan menneskeslektens liv fra skapelsen av har artet sig på jorden i utvortes historisk mening, da kan du ikke påberope dig Skriftens guddommelige karakter for riktigheten av dine resultater. For da spør du om noe som Bibelen ikke har til opgave å svare på.

Har du erkjent dette, da blir du ikke i ringeste grad foruroliget om den profane historievidenskap opdager spor av menneskelig kultur lenger tilbake i tiden enn de gammeltestamentlige tidsangivelser fører oss.

Der kan være dem som ikke er i stand til å forstå et slikt syn på Bibelen. De synes hele Bibelens sannhet og troverdighet ramler for dem, dersom den ikke på ethvert punkt er i overensstemmelse med det som vi nu anser for historisk og naturvidenskapelig virkelighet. Men det skyldes et sannhetsbegrep som er ganske ubibelsk.

Når jeg taler til småbarna mine om Guds verk og rike på jorden, er jeg nødt til å benytte mig av forestillinger som de er i stand til

å fatte. Jeg må gi avkall på å gi en naturvidenskapelig og historisk «korrekt» fremstilling av den rum- og tidsvirkelighet som Guds gjerning griper inn i, og som hans rike spender over. Men blir min tale til barna av den grunn usann og utilforlatelig?

Om vi kunde tenke oss at 1 Mos 1, 1 ff. hadde inneholdt en beskrivelse av skapelsen i videnskapelige termini og i den orden og rekkefølge som naturvidenskapen nu antar, så vilde dette kapitel overfor den aller største del av menneskeslekten vært fullstendig utjenlig til å fremme Bibelens religiøse formål. Det vilde vært noe helt uforståelig og fremmed, ja, uantagelig for alle de slekter som har levd i årtusnene før oss, og for de millioner av mennesker som ennu den dag idag ikke kjenner noe annet verdensbillede enn det som gir sig umiddelbart for sansene. En slik skapelsesberetning vilde vært ute av stand til å lære noen av alle disse mennesker tro og tillit til Gud som den allmektige og kjærlige skaper. En slik skapelsesberetning vilde derfor nettop *ikke* vært *sann* i bibelsk mening. Ti sannhet i gammeltestamentlig og bibelsk mening er uttrykk for en tilforlatelig livsholdning: en personlig troskap og tilforlatelighet som frembyr grunnlaget for *samfund*. Men nu har Gud vist sin troskap og tilforlatelighet overfor menneskene, sin vilje til samfund med dem, blandt annet også ved å gi dem skapelsesberetningen i en slik form at dens religiøse innhold kan fattes og tilegnes umiddelbart av alle enfoldige sjeler på alle kulturtrin gjennem alle tider. Også heri har åpenbaringens Gud lagt sin *sannhet* for dagen. Nettop i sin foreliggende uvidenskapelige form bærer skapelsesberetningen vidnesbyrd om å være gitt oss av sannhetens Gud.

Til sist skal jeg ganske kort si noe om vår stilling til de litterærkritiske spørsmål.

Det er et faktum at det ikke minst har vært den gammeltestamentlige innledningsvidenskap som helt siden Wellhausens dager har gjort prester og lærere tvilrådige og famlende overfor D. g. t. Det skyldes hovedsakelig følgende omstendigheter:

Den litterær-kritikk som blev øvet av Kuenen, Wellhausen og deres lærlinger var i vid utstrekning båret av et filosofisk grunnsyn som den troende teolog umiddelbart kjente ikke lot sig forene med den bibelske åpenbarings vesen. Wellhausen var ikke den første som påviste forskjellige kilder og tilblivelsesstadier i D. g. t.

Hans mesterstykke var derimot at han på en forbløffende fin måte forstod å gruppere og innordne de forskjellige stykker i en for samtiden besnærende kronologisk rekkefølge. Når man betraktet kildene efter den nye ordning, mente man å finne nøiaktig den samme immanente evolusjon fra det lavere til det høiere, som man den gang trodde å se bekreftelse på overalt ellers i verden. D. g. t. blev et vidnesbyrd om evolusjonshypotesens almene gyldighet. Dette vidnesbyrd var imidlertid fremkommet efterat man først hadde tilskåret kildenes utsagn og plasert dem *om* i tiden, efter evolusjonsteorien. Kuenen har gitt et klart uttrykk for grunnsynet: «Solange wir irgendeinen besonderen Teil des religiösen Lebens Israels unmittelbar von Gott ableiten und die übernatürliche oder direkte Offenbarung auch nur an einem einzigen Punkt eingreifen lassen, bleibt unser Blick auf das Ganze schief. — — Nur die Voraussetzung einer natürlichen Entwicklung wird allen Erscheinungen gerecht.»[12])

Et slikt syn på den gammeltestamentlige religion kunde bibeltro teologer aldri godta. Men på den annen side kunde Wellhausen og andre støtte sig til en stor mengde fakta, påvist ved en meget skarp og grundig undersøkelse av tekstene. De som ennu var helt eller delvis bundet av det mekaniske inspirasjonsbegrep fra 1600-tallet var ikke i stand til å fordøie disse fakta. Og dette forhold førte naturlig til indre splid og tvil og anfektelse.

Imidlertid viste det sig at der var gammeltestamentlige teologer som formådde å yde rettferdighet både mot det bibelske vidnesbyrd om den overnaturlige åpenbaring og mot de faktiske eiendommeligheter som overleveringen frembød. En antagelse av flere kilder i pentatevken er ikke mer i strid med troen på en virkelig gudsåpenbaring enn det strider mot en sådan at vi har fire forskjellige evangelier.

Det kan dog ikke nektes at innledningsvidenskapens resultater på mange punkter vil være avhengig av det filosofiske eller teologiske grunnsyn som granskerne bringer med til arbeidet. Det viser sig frem for alt der hvor tekstene taler om åpenbaringshandlinger av Gud, om underfull, nyskapende inngripen i tidens og rummets verden, som for eksempel ved åpenbaringen på Sinai.

---

12) De profeten en de profezie onder Israël, 1875 I p. 5. Her efter A. Noordtzy: Das Rätsel des Alten Testaments, 1927, s. 33.

Den som ifølge sin dogmatiske overbevisning ikke er i stand til å ta imot noe som helst vidnesbyrd om en Gud som ovenfra og utenfra griper inn og skaper nytt, han må her spørre med Wellhausen i hans Israelitische und Jüdische Geschichte: «Wer kan das alles im Ernst glauben?» Beretninger om under kan ikke være meddelt av øienvidner eller samtidige, men må være legendariske «Wucherungen», og slike ting i en tekst tas gjerne som bevis for at der er gått en lang tid mellem begivenheten og dens nedtegning. Denne underfrykt hos granskerne har undertiden ført til en behandling av kildene som endog allerede i lyset av den moderne profanvidenskapelige (psykologiserende) behandling av lignende tekster på andre religionsdannelsers område, må bedømmes som forfeilet.

Likeså vil en innledningsvidenskap som på forhånd har blendet av for muligheten av en virkelig meddelelse fra Gud til mennesker om fremtidige skjulte ting, være tilbøielig til å betrakte profetier som vi vet eller kan anta er inntrufne, som vaticinia ex eventu, og den vil derfor på forhånd være tilbøielig til å sette slike utsagn til en senere tid enn den sammenhengen og de indre grunner ellers viser hen til.

En granskning som skal kunne gjøre fyldest for de gammeltestamentlige teksters egenart, må både ha et våkent, kritisk skjerpet øie for alle de eiendommeligheter som er tilgjengelige ut fra den almindelige litteraturhistories forutsetninger og metoder, og tillike ha sans for de eiendommeligheter som skyldes den sammenheng som tekstenes vidnesbyrd har med en virkelig gudsåpenbaring i Israel. Tekstenes egenart som åpenbaringsdokumenter kan en bare gjøre fyldest for ut fra det syn på Guds forhold til verden og menneskene som åpenbaringen i Jesus Kristus gir oss.

Efter min opfatning foreligger der fra nyere tid ikke noen innledning til D. g. t. som kan sies å gjøre fyldest for de krav som må stilles, om disiplinen skal kunne hevdes som en på en gang *historisk* og *teologisk* disiplin.

Enkelte har spurt om ikke Wilhelm Möllers innledning[13]) gir hvad vi her trenger.

13) Wilhelm Möller: Einleitung in das A. T., 1934. Svensk oversettelse: Inledning till Gamla Testamentet, Sth. 1935. Den sistnevnte utg. ligger til grunn for de bemerkninger som følger nedenfor. Den er autorisert av forfatterens svenskkyndige sønn og medarbeider.

Möller søker riktignok med prisverdig energi å gjøre rett for D. g. t.s åpenbaringskarakter: «Redan på förhand måste man — — göra fullkomligt klart för sig, att under, profetia och inspiration i samband med den kristna uppenbarelseshistorien äro verkligheter, som stå i innerligaste sammanhang med uppenbarelsens väsen,» s. 20. Og han hevder avgjort den teologiske granskings rett og plikt til å arbeide med sitt stoff ut fra de grunnsetninger og metoder som tilsies av den virkelighet som vi her har å gjøre med, s. 10 ff. «Den teologiska forskningen skall uttryckligen erkänna, fasthålla och betona den gudomliga faktorn i frälsningshistorien, men för övrigt arbetar denna forskning naturligtvis *i den historiska vetenskapens former*.» «Ty det överhistoriska har ju blivit historia, och har icke blott helt flyktigt berört historien.»

Jo mer takknemlig man kjenner sig for hevdelsen av disse grunnsetninger, desto mer må man beklage at forfatterens opfatning av Skriftens karakter som Guds ord, rsp. D. g. t.s åpenbaringskarakter, er av den art at den i virkeligheten forhindrer ham i å erkjenne og trekke konsekvensene av den sannhet at det overhistoriske her «*blivit historia*» som han selv riktig uttrykker det. Forfatterens fortrolighet med litteraturen til spørsmålene later intet tilbake å ønske. Heller ikke *mengden* av de argumenter hvormed han søker å møte innvendinger av historisk art på samme mark og med samme våpen.

Man kan dog ikke lese mange sidene før man til sin bedrøvelse finner at forfatteren på grunn av sin dogmatiske innstilling i vid utstrekning er uimottagelig og utilgjengelig for de vidnesbyrd som Skriften avlegger om sin historisk-menneskelige karakter.[14]) Likeså vel som et menneske kan forherde sig mot den guddommelige faktor i Skriften, likeså vel kan det forherde sig mot den menneskelige faktoren. Selv om det første tilfelle ubetinget er verst, er dog også det siste meget usundt og farlig.

Möller står i den formening at litterærkritikkens påvisning av at gammeltestamentlige bøker som Mose-bøkene, Jesaja-boken o. s. v.

---

14) Det er sikkert opriktig nok ment når det s. 101 heter: «Inga obekväma fakta få undertryckas, ingen sanning på något sätt kränkas, inga hinder få avlägnas med maktspråk» — det er bare det at «obekväma» fakta og sannheter preller av på ham.

inneholder stoff fra forskjellig tid og av forskjellige forfattere, står i strid med Jesu og apostlenes uttalelser. Jesus skal ha tatt stilling til spørsmålet om Moses' forfatterskap til pentatevken. Også i spørsmålet om D. g. t.s *litterære tilblivelse* er Jesus og apostlene «de verkligt sakkunniga».

Når en mener at Jesu og apostlenes uttalelser inneholder svar på de litterærkritiske spørsmål, er det forklarlig at man ikke bare selv arbeider ut fra troen på den synagogale tradisjons ufeilbarlighet, men også betrakter den litterærkritiske analyse som går ut på å vise at en bok har en annen tilblivelseshistorie og en annen sammensetning enn den senere jødiske tradisjon har antatt, for et formastelig og ugudelig arbeide. «Varje enskild bok är ett konstverk utan like, skapad av utvalda mästare, med heligt innehold, helig färg, *helig form* (uthevet av mig), s. 9. En litterærkritisk sondring er for M. ensbetydende med «att vidröra, förstöra och sönderskära» det hellige kunstverk efter eget tykke.

Möller synes ikke å ha øie for at de frelseshistoriske fakta i D. g. t. kan hevdes uten at det skjer i forbindelse med en kategorisk avvisning av enhver litterærkritisk sondring innenfor de forskjellige bøker. Ed. Königs og andre konservatives stilling til litterærkritikken finner han representerer en inkonsekvens. Han finner at den litterære kritikk «uppträder som tempelskändare» över «helgerån» og «anlägger mordbrand i helgedomen».

Vel er det meget berettiget i M.s kritikk over granskningens misaktning av D. g. t.s egenart som åpenbaringsdokument i årtierne efter Wellhausen. Men det går ham efter det gamle ord «Omne nimium vertitur in vitium». Den skarpe avvisning som hans arbeide har funnet av dyktige gammeltestamentlige teologer i hans eget hjemland, er ikke helt ufortjent. Göttingerprofessoren Johs. Hempel gir som redaktør av Z. A. W. Möllers innledning følgende påskrift: «Beweist ungewollt, dass die Tradition, für die M. streitet, sich nur halten lässt, wenn man unter bedauerlichen Schmähungen auf die deutsche protestantische Forschung auf ernsthafte Auseinandersetzung mit ihr verzichtet, dafür um so begieriger allerhand Phantastereien nachläuft und durch solches Verhalten seine eigene Glaubensüberzeugung entwertet.»

Mot denne dom har M. naturligvis protestert, og vil formodentlig komme til å protestere overalt hvor han kan komme til. Men vi kan vanskelig komme bort fra at dommen i hovedsaken er riktig. Dog med det forbehold at M.s drøie ord om litterærkritikkens synder ikke er uten enhver *foranledning* i visse foreteelser *innenfor* — ikke spesielt den tyske — men den protestantiske forskning i det hele. Sml. hvad vi senere har å si om dette.

M. søker nok formelt å gå ut fra bøkenes eget selvvidnesbyrd. Men det fremgår tydelig nok at han i virkeligheten på forhånd kjenner sig trosforpliktet til å hevde tradisjonen. Således heter det for eksempel om de i bibelteologisk henseende konservative granskere: «Den dogmatiska inställningen har icke förmått ens långt til höger stående forskare att draga konsekvenserna t. eks. beträffande Jes 40 ff. eller Daniels bok.» Det må sies at M. selv har forstått å «draga konsekvenserna» av sitt eget dogmatiske syn med stor dyktighet:

Hele den nuværende Jesaja-bok er av Jesaja. De gammeltestamentlige bøkers egentlige overskrifter er alle sammen oprinnelige og slående riktige (s. 23). Alle skrifter og alle salmer er forfattet in extenso av de menn som tradisjonen har antatt o. s. v. Dette er i den grad blitt en del av hans tro på Bibelen som Guds ord, at han ser det som et beklagelig «fall» om noen for eksempel ikke vedblir å hevde at Jes 40—66 er av den første Jesaja. Om én Köhler som først hadde hevdet den rette tro om Jes 40 ff. heter det at han «gick sedan tyvärr över i andra lägret».

Möllers innledning er vel den dyktigste prosedyre som noen tid har vært ført til forsvar for den jødiske tradisjons opfatning av de litterære spørsmål. Saken stiller sig imidlertid noe anderledes når man opgir prosedyren, og isteden åpner sig for tekstenes vidnesbyrd.

Troen på den jødiske tradisjons ufeilbarlighet i de litteraturhistoriske spørsmål, er likeså uholdbar som troen på at D. g. t. er «ufeilbarlig» i de utvortes historiske og naturhistoriske spørsmål. Og er vi klar over at det naturlig-menneskeliges begrensning spiller inn når det gjelder selve *innholdet* i D. g. t., som i verdensbilledet, i overleveringen av de historiske data, og endog på fromhetslivets

område i hevnbønnene o. s. v., da må vi dog også kunne gå med på at den samme skrøpelighet kan ha gjort sig gjeldende i *plaseringen* av stoffet innenfor de forskjellige deler av D. g. t. og i henføringen av det til de forskjellige forfattere.

Profetien om Sion som åpenbaringssted i endetiden og den dermed sammenhengende folkefred finner vi optatt i to forskjellige bøker, Jes 2, 2 ff. og Mika 4, 1 –4. Bare en litterærkritisk undersøkelse og overveielse kan si oss om Jesaja, Mika eller en ubekjent profet før eller efter disse to, er ophavsmann til profetien. At den er gjengitt i to forskjellige bøker, vidner om overleveringens usikkerhet om hvem der var profetiens autor.

Men i sin trelldom under den formening at Jesaja-boken *in extenso* er forfattet av Jesaja, og Mika-boken av Mika, viker Möller ikke tilbake for å anta at profetene Jesaja og Mika begge egenhendig har optatt en eldre profeti i sin bok (s. 165 og 222). Da det ikke finnes minste antydning av at den ikke skulde stamme fra samme forfatter som omgivelsene, har de altså begge stilltiende gitt sine lesere inntrykk av at denne profeti hørte til de åpenbaringer de selv hadde fått. De kommer i så fall inn under Jeremias truselsord mot de falske profeter: «Se, jeg kommer over de profeter, sier Jahve, som stjeler mine ord, den ene fra den annen!» Jer 23, 30.

Dessuten: Når M. kan tillate sig å tro at der innenfor Jesajaboken finnes avsnitt som er av en *annen* og *eldre* oprinnelse enn de øvrige deler av boken (således efter M. Jes 2, 2—5 og Jes 15), er det litt vrangt å skjønne at det skal være så formastelig å mene at avsnitt som Jes 24—27 og 40—66 er av en *annen* og *yngre* oprinnelse. Det sistnevnte forhold er meget lett forståelig og forklarlig og inneholder ikke det ringeste som kan kaste skygge over D. g. t.s karakter av hellig skrift.

På enhver som ikke på forhånd har forherdet sig på en forutfattet mening, vil både *form* og *innhold* i Jes 40—66 vidne absolutt overbevisende om en annen oprinnelse og en annen tid enn den første Jesajas profetier. Og han vil finne antagelsen av en tilblivelse i tiden før og efter hjemkomsten fra Babel i full samklang med Guds åpenbaring på de tidligere trin i historien. Ved en samtidig eller ved samtidige profeter pleide Gud sende sitt folk det budskap

som det til enhver tid trengte til, efter den bestemte situasjon som folket var i. Möllers nidkjære bekjempelse av «varje form för textsplitring» skyter ikke lite over målet.

Ut fra sympati med forfatterens dypeste interesse må vi beklage dette. Det må nemlig befryktes at M.s arbeide på mange vil virke diskrediterende for den positive teologis forsøk i det hele tatt på å gjøre rett for en virkelig bibelsk begrunnet opfatning av D. g. t.s åpenbaringskarakter. Og således mot hensikten komme til å hindre og hemme den gammeltestamentlige gransknings utvikling i retning av en mer fruktbar positiv teologisk-videnskapelig behandling av D. g. t.

Plasert i vårt eget hjemlands teologiske åndshistorie hører boken til den tid og den retning som blev representert av pastor Stor-Johan for en del år siden. Men allerede med Sigurd Odlands artikkel om «Bibelkritik og Bibeltro» i Luthersk Ugeskrift 1893, er dette fundamentaliserende bibelsyn for alltid blitt uforenlig med norsk positiv teologi. Om der fremdeles her og der iblandt oss kan fremstå teologer og geistlige som ikke innser dette, forandrer det ikke saken.

Det fortsatte arbeide med spørsmålet om Det gamle testamentes litterære tilblivelse vil sikkert nok komme til å føre til revisjon og modifikasjon av mange hypoteser som hevdes idag. Men at en virkelig teologisk-videnskapelig granskning noen gang skulde komme til at hele Pentatevken er skrevet av Moses, turde være utelukket. Sammenligner vi de enkelte lover i Paktsboken, Hellighetsloven og Devteronomium med hverandre, møter vi forskjeller som gjør det umulig å anta at de kan være gitt i ett og samme tidsavsnitt i Israels historie og formulert av en og samme mann. De lar sig derimot meget vel forstå når vi ser forskjellene som uttrykk for en fortsatt utvikling av lovgivningen i Israel.

Og vi sier med Luther: «Was liegt daran, venn Moses den Pentateuch nicht selbst geschrieben hat?»

Vi vet at det israelittiske folkesamfund gjennemgikk flere utviklingsstadier, fra det enkle ætte- og stammesamfund i Mose-tiden til det mer kompliserte og efterhvert helt anderledes organiserte statssamfund i kongetiden med forvaltning ved embedsmenn og med store klassemotsetninger, med en helt annen struktur både

politisk og økonomisk. Endelig har vi den jødiske menighet efter eksilet med dens egenartede forutsetninger og eiendommelige livskår. Vi vet enn videre fra Det gamle testamente selv at *retten* i Israel var en levende størrelse som utfoldet sig i samsvar med de konkrete livs- og samfundsforhold. Og disse forandret sig i vid utstrekning i og med utviklingen av Israels sociale og politiske liv i Kana'an. De mosaiske prinsipper blev anvendt og utmyntet til regulering av de nye situasjoner og forhold som opstod i tidens løp. En slik stadig utmyntning, anvendelse og videreføring av de mosaiske prinsipper fant sted både gjennem den lokale «rettsmenighet» — fullborgerne på et sted forsamlet i porten, — gjennem den prestelige thora, og gjennem de store kjarismatiske førere, om hvem det uttrykkelig fortelles at de «dømte» og gav «lov og rett» i Israel, Josva 24, 25 f. og Samuel, 1 Sam 7, 6. 15 ff.; 10, 25. Og sikkert også andre av de kjarismatiske førere ned gjennem tidene. Lovgivningen var ikke endegyldig avsluttet med meddelelsen av de grunnleggende krav og ordninger ved Sinai og under vandringen mot Kana'an. Det er beviselig at der har funnet en levende utvikling sted både på den sociale og kultiske lovgivnings område ned gjennem tidene. Den fortsatte utvikling på dette område var uttrykk for den kongelige styrevilje hos Israels paktsgud. Det var en vilje som alltid på ny aktualiserte sig overfor den foreliggende historiske og sedelig-sociale virkelighet.

Möller medgir s. 185 at «Hesekiel i kraft av sitt profetiska ämbete i kap. 40—48 handskades mycket fritt med lagbestämmelserna i Pentatevken». Det er da litt vanskelig å forstå at det skal være så diskriminerende å lære (hvad D. g. t. selv avlegger så mangfoldige vidnesbyrd om) at de forskjellige organer for theokratiet — i kraft av sin gudgivne opgave — også «handskades mycket fritt» med lovens ytre bokstav og form ned gjennem tidene. Åpenbaringsånden virket jo ikke bare gjennem profetene, men også gjennem de andre gudgivne og gudvillede organer for gudskongeveldet i Israel. Jfr. her det meget allsidig orienterende foredrag av Karl Vold: Bibelen, hvad den er og hvad den betyr, Oslo 1933, s. 14 ff.

En skriftlig fiksering og fastlåsing av den detaljerte sociale og kultiske lovgivning som Israel trengte under de mer differensierte og kompliserte forhold i senere tider, allerede på det enkle begyn-

nelsesstadium, vilde ikke bare være en historisk absurditet, men også stille denne siden ved Jahves åpenbaringshandling i en forunderlig særstilling. D. g. t.s Gud er en levende og handlende Gud som gjør krav på å beherske alle sider ved Israels indre og ytre liv til enhver tid og stund.

Han som sendte sitt folk forskjellige budskap til de forskjellige tider og endog tillot sig å «angre», d. v. s. forandre sine egne forholdsregler i samsvar med menneskenes forandrede forhold til ham, skulde han ikke ha tillat organene for sitt kongevelde i Israel å ha forandret en tøddel på de lover som han en gang hadde latt dem gi angående det sociale og kultiske liv, slik at hans kongevilje til enhver tid kunde gjøre sig gjeldende overfor den endrede livsvirkelighet?

Den alt overveiende del av den kultisk-religiøse lovgivning i Israel ned gjennem tidene er blitt samlet i 2—5 Mose-bok. For den israelittiske og gammeltestamentlige tankegang er hele denne lovgivning i sannhet mosaisk, selv om den på mangfoldige vis har fått sin utfoldelse og utformning ved andre organer efter Moses. For israelittisk følelse og tenkning er det altsammen mosaisk — ikke fordi mannen Moses har ført det i pennen — men fordi det har sin rot og kilde i det forhold til Gud som kom i stand ved Moses. Det har sin første oprinnelse i den gudsåpenbaring som Moses formidlet og er født ut av det paktsamfund som kom i stand med Moses som mellemmann. Denne anskuelse henger sammen med den «organiske» opfatning som er eiendommelig for den israelittiske tenkning, og som gjør sig gjeldende på alle områder, like fra sprogets grammatikalske opbygning til de mer omfattende koncepsjoner hvormed den israelittiske tenkning søkte å innfange og ordne en historisk og saklig virkelighet.

Om den litterære kritikk mener å kunne påvise at større eller mindre deler av en bok har en annen tilblivelseshistorie enn de øvrige deler av boken, eller om der for eksempel innenfor en størrelse som Paktsboken (Ex 20, 23—23, 19) kan påvises at oprinnelig sammenhørende stoff er blitt adskilt, enkelte bestemmelser er blitt utvidet, nye bestemmelser er kommet til o. s. v., ligger der i denne videnskapelige analyse som sådan intet som helst degraderende og diffamerende for D. g. t. som hellig skrift.

Når vantro bibel-fiender og troende bibel-elskere kan møtes i å anse en slik litterær analyse for å være katastrofal for D. g. t.s religiøse autoritet, beror det på at *vantroen* eller *troen* fremtrer parret med en helt igjennem uisraelittisk, ubibelsk og derfor også i dypeste mening uhistorisk og uvidenskapelig tenkemåte. En apologetikk som setter alle kort inn på å bevise at hele Pentatevken fra første til siste bok stammer fra Moses' egen hånd, er like så langt borte fra den tankegang og opfatning som behersker bærerne av den muntlige og skriftlige overlevering i Israel, som de tyskhedenske bibelstormere, for hvem en fortsatt historisk utformning og utfoldelse av et givet stoff innenfor D. g. t. er ensbetydende med forfalskninger.

Den som ikke er fortrolig med virkelig israelittisk-bibelsk tenkning, vil lett anse et standpunkt som vårt for å bero på «kompromiss med vantroen». De færreste forstår at deres eget standpunkt — med dets forherdelse mot det vidnesbyrd som tekstene avlegger ved sin egen beskaffenhet — i virkeligheten beror på at man lar sin kristelige tro inngå i en utillatelig forbindelse med en vesterlandsk-hedensk-dualistisk *ratio*.

Ved sin enestående innlevelse i Bibelen har allerede Luther i prinsippet vunnet et klart blikk for Skriftens historisk-organiske framvokster. Om lovene i Mose-bøkene antok han at nesten størsteparten var i almindelig bruk før Moses og hadde foreligget fra eldgammel tid. Men Moses tok og nedskrev og ordnet dem. Likeså «har uten tvil profetene studert på denne måten i Moses, og de siste profeter i de første og nedskrevet i en bok sine gode tanker, som var inngitt av Den hellige Ånd».[15]) Og som før nevnt, mente Luther at det ikke var absolutt nødvendig å anta at Moses hadde skrevet hele Pentatevken.

Jeg nevner dette som et eksempel på at et åpent syn for den menneskelige selvvirksomhet og den videre menneskelige utformning under betraktning og bearbeidelse av eldre stoff, på ingen måte er uforenlig med troen på Bibelens inspirasjon, og med en rett evangelisk-luthersk stilling til Skriften. Hvad der ved fortsatt menneskelig betraktning og utformning måtte være kommet til

15) Efter Wilhelm Walter: Luther og Den hellige skrift; oversatt av O. Hallesby. Kra. 1917. S. 33 f.

eller være blitt forbundet med de eldre vidnesbyrd og utsagn, enten disse enda blev muntlig tradert eller forelå i skriftlig form, er å anskue som skudd og ranker som er vokst frem på en og samme stamme. De er alle gjennemstrømmet av det samme liv: Guds Ånds åpenbaringsvirken i Israel.

På et levende tre vil du finne unge skudd også på de gamle, sterke grenene nede ved roten. Du forlanger ikke at vi værsågod skal tro at de unge skuddene bare kan forekomme i toppen av treet. Du slår dig til ro med den iakttagelse at grenene og skuddene, enten de er fra gammel eller ny tid, alle har den samme organiske livsforbindelse med stammen som bærer dem. Derfor er det ingen grunn til å ta anstøt om vi stundom finner stoff fra eldre og fra yngre tid side om side i gammeltestamentlige tekster. Det gamle testamente har selv ingen brett lagt på de menneskelige personer som formidlet åpenbaringen. Der optrer profeter uten at så meget som navnet nevnes. Innholdet har den samme verdi, enten det er formidlet av den ene eller den annen. Det avgjørende var for israelittene som det er for oss, at vi i Skriften hører *Herrens* stemme, og adlyder den, enten det er det ene eller det annet menneske som formidler hans røst til oss.

Det hendte menn som Luther, Brorson og flere at de blev så grepet av å fordype sig i en eldre salme at de grep sin fjærpenn og skrev et vers eller to til. Stemningen og ånden i den eldre salme inspirerte dem til å gi et ennu mer fulltonende og omfattende uttrykk for den åndsvirkelighet som hadde beveget den første dikter. De måtte bringe til uttrykk i ord noe av det som ennu lå uuttalt og uutfoldet i den førstes inspirasjon. Eller den første tendte helt nye syner og tanker hos dem. Vi har flere slike salmer i vår kirkesalmebok. Men ennu har jeg ikke hørt noen har beskyldt hymnologene for å drive ugudelige idretter, når de påviser slike salmers litterære tilblivelse og sammensetning. På den annen side har jeg heller ikke hørt at noen har beskyldt menn som Luther og Brorson for å ha drevet med «forfuskning» og «forfalskning» av fedrenes tekster. Det er bare når det gjelder D. g. t. at folk føler og tenker så uforstandig, mekanisk, uåndelig, og fremfor alt: *ubibelsk*.

Den som har evnen til å høre den kristelige salmetone, vil høre

den fulltonende enhet som der er i en slik salme som omtalt. Vel er ordene ført i pennen av to forskjellige hender, men det er en og samme kristelige åndsvirkelighet som har grepet og beveget dikternes sinn. — Og den som har øre til å høre Åpenbaringstonen i D. g. t., han vil også erkjenne den åndelige enhet i D. g. t. uanfektet av den litterære undersøkelses sondringer.

Jeg må her ta noen forbehold: Det jeg har ført frem i denne sammenheng gjelder vår prinsipielle stilling til litterærkritikken som sådan. Jeg har for øie en litterærkritisk sondring som hviler på et virkelig saklig-historisk grunnlag. Mine utføringer gjelder ikke for en litterærkritikk som er mer eller mindre medbestemt av tendensen til å få av veien det som er så anstøtelig for det naturlige menneskes ratio, og spesielt for den vesterlandske species av den: vidnesbyrdet om Guds personlige inngripen i Israels liv og historie. Det står heller ikke til å nekte at meget, spesielt av den nu litt eldre granskning, som smykket sig med påstanden om å representere «historisk kritikk» og «historisk forståelse», var meget lengere borte fra en virkelig *historisk* tenkning og en virkelig saklig forstående behandling av tekstene enn både de som lot sig imponere av den og de som lot sig forferde av den forstod. Ofte nok har litterærkritikerne arbeidet med vilkårlige og forkjærte målestokker. Det er således neppe tvil om at såvel den dypere erkjennelse av profetenes gudserfaring og gudsopfatning, som det mer forstående kjennskap til israelittisk liv, ånd og tenkning, og de fortsatte undersøkelser av hvordan man i Israel pleide å fortelle, fremstille og utforme de forskjellige slags stoff, i den nyere tids granskning vil virke sammen til en ikke liten revisjon og avklaring på innledingsvidenskapens område, både når det gjelder profetskriftene og når det gjelder den fortellende litteratur.

Enkelte av litterærkritikkens fedre var åndelig avstumpet nok til å tale om «devteronomistischer Verdauungsschleim (Wellhausen). Man lot R(edaktøren) optre snart som den mest slu og forslagne, snart som den mest stupide sammenflikker. Eller man lot sin spott hagle over personer som man — ikke sjelden i manglende forståelse for den paradoksale spenningsfylde i den profetiske gudserfaring — antok hadde kommentert og utfylt profettekstene med større eller mindre bidrag.

Det tør sies at den nye generasjon av gammeltestamentlige granskere gjennemgående viser mer sans og respekt for D. g. t.s religiøse innhold enn den eldre. Og granskningens fremgang både i historisk og teologisk erkjennelse lar oss håpe på en avspenning i forholdet mellem videnskapen og den praktisk kristelige forståelse og bruk av D. g. t. også på dette område.

Jeg vet at der ennu sitter mange igjen med spørsmålet: Men Det nye testamente! Går ikke Jesus og de nytestamentlige forfattere uten videre ut fra at Pentatevken er av Moses, Jesaja-boken av Jesaja o. s. v.?

Det er ikke mulig her å gå inn på alt som måtte behandles i sammenheng med dette spørsmålet. La mig bare få si: Jesus og apostlene har ingensteds hatt til hensikt å gi belæring om D. g. t.s historisk-menneskelige tilblivelse. Der er ingensteds sagt at Moses selv har *skrevet ned* hele den omfattende samling av fortellende og legislatorisk stoff som finnes mellem Gen 1, 1 og Dt 34, 12. I hele D. n. t. finnes ikke en tøddel som setter Moses i forbindelse med 1. Mosebok som litterær størrelse. Mosenavnet skal forekomme ca. 80 ganger i D. n. t., men blir nesten utelukkende brukt i forbindelse med lovbestemmelser og bud. Og ikke sjelden anføres slike bud uten at Mose-navnet overhode nevnes.

«*Loven* blev gitt ved Moses.» Det står fast. Men Moses kunde godt være mellemmann for den gamle pakt, formidler av den grunnleggende gudsåpenbaring og den grunnleggende lovgivning uten en så omfattende litterær produksjon som hele Pentatevken. Mellemmannen for den *nye* pakt, han som kom med *nåden* og *sannheten,* har ikke efterlatt oss en stavelse skriftlig fra sin egen hånd. Fra Moses, formidleren av «bokstavens tjeneste», skriver det sig dog ganske sikkert litterære optegnelser, som danner utgangspunktet for — og hjertebladet i — den gammeltestamentlige lovgivning.

Jesus og de nytestamentlige forfattere har dog aldri latt sig forlyde med at noen del av D. g. t. var ført i pennen av andre enn dem tradisjonen i samtiden antok. Jesus kom jo ikke for å åpenbare oss gåtene ved D. g. t.s litterære tilblivelse, men for å åpenbare Ham som ingen kan kjenne, uten Sønnen får åpenbart ham det. Og de nytestamentlige forfattere fikk ikke sin inspirasjon for

å kunne undervise oss om D. g. t.s historiske genesis. Da den opstandne oplukket Skriftene for disiplene, da var det ikke litteraturhistoriske problemer de blev ført inn i, men de blev ført inn i disse skrifters religiøse vidnesbyrd: «At Messias måtte lide dette.»[16])

Det syn på D. g. t. som jeg her har fremholdt, er — i prinsippet — ikke noe annet enn det som har hørt hjemme i norsk positiv teologi nu i minst 44 år. Jeg henviser til den nevnte artikkel av Sigurd Odland, Bibelkritik og Bibeltro, i Luthersk Ugeskrift 1893, s. 22—30; 33—41. Samt til hans bok om Den nytestamentlige kanon, Oslo 1922; enn videre til Lars Dahle: Den hellige Skrifts guddommelige og menneskelige oprinnelse, Stav. 1901, og til O. Hallesby: Den kristelige troslære I, 2. opl. 1925, s. 197 ff.

---

16) Jfr. min artikkel «Crux Christi in Vetere latet» i «Mellem brødre» 1937 — nr. 2.